This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

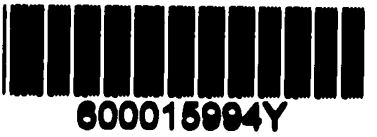
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

210..
e.
29.


600015994Y

600015994Y

Arthur Schopenhauer.

Von

R. Haym.

Beſonders abgedruckt aus dem vierzehnten Bande der Preußiſchen Jahrbücher.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1864.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA

Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, von Wilhelm Gwinner. Leipzig, 1862. F. A. Brockhaus.

Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke von Julius Frauenstädt. Berlin, 1863. A. W. Hayn.

Schopenhauer und seine Freunde. Zur Beleuchtung der Frauenstädt-Lindner'schen Vertheidigung Schopenhauer's ꝛc. von W. Gwinner. Leipzig, 1864. Brockhaus.

1.

Nicht leicht hat über einem Schriftsteller ein unseligeres und scheinbar launischeres Schicksal gewaltet als über dem wunderlichen Mann, mit dem wir uns im Folgenden zu beschäftigen vorhaben. So gut wie völlig unbeachtet ging das geistvolle Werk — „Die Welt als Wille und Vorstellung" —, in welchem Arthur Schopenhauer frühzeitig seine Weltanschauung niederlegte, bei seinem ersten Erscheinen, 1819, an dem Publicum vorüber. Weder Herbart's eingehende Recension, noch Jean Paul's preisende Stimme hatten die Blätter, mit denen der Verfasser den Zeitgenossen ein kostbarstes Geschenk zu machen glaubte, davor schützen können, daß sie von dem Verleger zum größten Theil in Maculatur verwandelt wurden. Es half nichts, ja, nur eine Absonderlichkeit mochte es Vielen scheinen, wenn der belesene Rosenkranz im Jahre 1839 in seiner Geschichte der Kant'schen Philosophie Schopenhauer als den Eremiten dieser Philosophie bezeichnete und ihm einen ehrenvollen Platz neben Fichte und Herbart anwies. Auch zwei um dieselbe Zeit von dem Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung" veröffentlichte Erläuterungsschriften waren nicht im Stande die Gedanken des Buches flott zu machen, und selbst eine zweite, um das Doppelte erweiterte Auflage desselben vom Jahre 1844 warb für's Erste vergeblich um Beachtung in weiteren Kreisen.

Da plötzlich — mehr als ein Menschenalter nach dem ersten Erscheinen des Werkes — erfolgte der Umschwung. Dank vor Allem den Bemühungen Frauenstädt's, wurde um das Jahr 1848 die Philosophie Schopenhauer's gleichsam von Neuem entdeckt und die entdeckte alsbald enthusiastisch gepriesen. Gerade nur an dieser Lehre schien nun auf einmal eine Zeit, die übrigens gegen alle Speculation möglichst ver-

ſtimmt war, Geſchmack finden zu können, ja, gerade ſie erſt führte der von den Gelehrten mit dem Rücken angeſehenen Wiſſenſchaft eine Erſatzmannſchaft aus ganz anderen, aus den weltmänniſchen Kreiſen der Geſellſchaft zu. Die Einen fanden ſich angezogen durch die menſchliche Sprache, welche dieſe neue Philoſophie redete, durch die ungezwungene, vornehm-populäre Haltung, mit der ſie aller Schul- und Profeſſorenphiloſophie ausdrücklich gegenübertrat; Andere beſtach der poetiſch-myſtiſche Schimmer, der über einigen Partien dieſer Weltanſchauung ausgegoſſen lag; wieder Andere verliebten ſich in den realiſtiſchen, welterfahrenen Verſtand, in die mephiſtopheliſche Laune, mit der hier die Noth des Lebens, die Erbärmlichkeit der Welt geſchildert wurde; noch Andere endlich ſahen hier zuerſt einen Weg eröffnet, um die Ergebniſſe und Anſprüche der exacten Wiſſenſchaften mit dem metaphyſiſchen Bedürfniß, Naturalismus und Idealismus miteinander auszuſöhnen. Nun ſagte vollends die engliſche Weſtminſter-Review den Deutſchen, daß ſie einen Philoſophen beſäßen, der ſich leſen und verſtehen ließe. Wie hätte da der Schopenhauerianismus nicht in die Mode kommen ſollen? Bei den Antiquaren und den Buchhändlern wuchs jetzt die Nachfrage nach den Schriften des Mannes; die neueſte insbeſondere, die „Parerga und Paralipomena" vom Jahre 1850, in der er ſeine Lebens- und Weltanſicht am meiſten in kleine Münze umſetzte, wurde ſelbſt von Solchen begierig geleſen, die noch vor Kurzem geſchworen hatten, daß ſie nie ein philoſophiſches Buch aufſchlagen würden. Unmöglich konnten die Philoſophen von Fach dieſe Bewegung ignoriren. Die Geſchichten der Philoſophie, die Schopenhauer früher kaum genannt hatten, ſahen ſich genöthigt, ihm ein eigenes Capitel zu widmen; er, der bei einem Haare zu den „verloren gegangenen Autoren" gehört hätte, mußte es erleben, daß die ſo viel von ihm geſchmähte Hegel'ſche Philoſophie den Nachweis führte, wie auch er ein nothwendiges Glied in dem Entwickelungsgange des denkenden Geiſtes ſei! Eine eigene Literatur über ihn wuchs empor. Mit dem Inlande wetteiferte das Ausland. Man ward nicht müde, anpreiſende, widerlegende, commentirende Journalartikel, Broſchüren und Bücher, Programme und Preisſchriften über einzelne Theile und über das Ganze ſeiner Lehre zu ſchreiben. Wie geſchäftig freilich und mit wie unphiloſophiſchen Mitteln er ſelbſt für ſeine Berühmtheit agitirte, das war damals für die Welt noch ein Geheimniß — man hätte es denn aus dem maaßloſen Selbſtlob und aus den rohen, hochfahrenden Schimpfreden abnehmen müſſen, die er in ekelhafter Wiederholung in allen ſeinen Schriften über jeden Mitbewerber ergoß. Aber wunderbar auch ſo noch und gleichviel jedenfalls für ihn ſelbſt. Genug, er hatte, nachdem er im Jahre 1859 den Triumph einer dritten Auflage ſeines

Hauptwerks erlebt, in seinem Alter volle Genugthuung für die Nichtbeachtung, die er in der Jugend erduldet. Das Aufsehen, welches seine Schriften endlich erweckt hatten, nahm er für das sichere Anzeichen, daß nun *seine* Zeit gekommen sei, wie früher die Zeit Fichte's, Schelling's und Hegel's. Auch äußerlich, schon in der Gegenwart hatte er nun einen Anhalt für seine alte Zuversicht, daß die Nachwelt unter allen Umständen ihm gehören, daß seine Herrschaft bestehen werde, wenn die jener falschen Götzen längst dahin sei. Im vollen Genusse des Glaubens, daß „der Nil bei Cairo angekommen sei," durfte er — im Herbst 1860 — diese schlechte Zeitlichkeit, die Welt des Jammers und der Langenweile verlassen.

Voll Unbestand und voll Wunderlichkeit wenigstens ist diese Welt gewiß. Denn was geschieht? Noch nicht volle vier Jahre sind seit dem Tode des Propheten verflossen, und an die Berühmtheit seines Namens hat sich eine Berüchtigung seiner Person und seines Charakters angehängt, in deren trübem Dampf auch das nur eben so hell flackernde Licht seiner Lehre völlig wieder erstickt zu werden droht. Das Ende dieses schriftstellerischen Schicksals ist schlimmer als der Anfang. Der so lange Unbeachtete, der nur kaum berühmt Gewesene ist zum Geächteten geworden — er ist es geworden durch die Mittheilungen, welche die Freunde und Jünger des Meisters nach seinem Hinscheiden der Welt vorzulegen sich beeilt haben!

Wilhelm Gwinner war der Erste, der es unternahm, aus mehrjährigem persönlichen Umgange mit dem Frankfurter Weisen, ein Bild desselben zu zeichnen, das, da es doch mit sichtlicher Liebe und Bewunderung für die genialen und außerordentlichen Seiten des Mannes entworfen war, an der Treue der Zeichnung auch in den übrigen Partien keinen Zweifel ließ. Es war ein Bild von abschreckender moralischer Häßlichkeit, eine Grimasse, wie man nicht unpassend gesagt hat, auf Goldgrund und mit einem Heiligenscheine gemalt. Ein solches Denkmal von Freundeshand mochte seltsam erscheinen; aber seltsamer und unglaublicher war das, was folgte. Unter dem Vorgeben, eine richtigere und tiefere Würdigung der Person und Lehre Schopenhauer's zu geben, zur „Rettung" gleichsam des *echten* Schopenhauer erscheint von zwei Anhängern des Mannes eine zweite Publication — Himmel, welch' ein Buch! Wenn die boshafteste Verleumdung eines Pasquillanten sich bemüht hätte, das Andenken des Mannes zu schwärzen, so würde es ihr mit aller Kunst nicht gelungen sein, auch nur annähernd einen Effect hervorzubringen, wie das Werk der Herren *Lindner* und *Frauenstädt*. In der Form der Vertheidigung eine vergröbernde Bestätigung der Gwinner'schen Charakteristik, dasselbe Bild noch einmal, aber unter dem unbarmherzigen

Mikroskop — alle Flecken und Runzeln bis in's Kleinste treu wiedergegeben — jeder Zug, und die widerwärtigsten am meisten, mit besonderer Beglaubigung versehen, und zu allem Ueberfluß mit Fingern darauf hingewiesen!

Da giebt es, so viel wir sehen, um ein gerechtes Urtheil zu fällen, um die Grenze nicht zu verfehlen, bis zu welcher der Tadel, der den Menschen trifft, auch den Schriftsteller und Weltweisen mitergreift, nur einen einzigen Weg. Es gilt, die Schriften Schopenhauer's in der Hand, den Versuch, die Weltanschauung desselben zunächst einmal rein für sich zu ergreifen und uns in kritischer Betrachtung dieselbe klar zu machen. Sie sei uns für's Erste ganz nur das Erzeugniß des theoretischen Genius. Wir nehmen an, daß wir weder die Person noch den Charakter des Urhebers kennen. Wir wollen von Gwinner nicht gehört haben, weder wie Schopenhauer aussah noch wie er sprach, weder was er trieb noch wie er lebte. Wir wollen keine Zeile weder von den Erzählungen Frauenstädt's, noch von den Briefen Schopenhauer's an seinen Apostel gelesen haben. Unsere Leser bitten wir um dieselbe Enthaltsamkeit. Auch bei den rein philosophischen Auseinandersetzungen, die wir ihnen nach dem angegebenen Plane nicht ersparen können, rechnen wir auf die Beschaffenheit gerade dieses Systems, das durch die Mannichfaltigkeit der Gesichtspunkte belebt, durch die Peripetie der Gedanken romanartig anziehend ist. Sogar die Verächter der Philosophie aber wünschen wir in's Interesse zu ziehen und sie ein klein wenig zu überzeugen, daß sie sich selbst mißverstehen, wenn sie kurzer Hand jede philosophische Discussion für überflüssig und die Gegenwart dem Bedürfniß des Philosophirens für entwachsen erklären. Eine bedenkliche Wissenschaft ist die Philosophie gewiß. Schon die Schwierigkeit ihrer Probleme macht sie dazu; — möglich auch, daß diese Schwierigkeit zum Theil auf Unlösbarkeit hinausläuft. Aehnliche Bedenken und in Folge dessen ein ähnlicher Skepticismus richtet sich ja auch gegen die Wissenschaft und Kunst des Arztes. Gesetzt nun, die Aerzte würden abgeschafft oder vertrieben: wer, der die menschliche Natur kennt, zweifelt, daß wir alsbald von Quacksalbern heimgesucht und überschwemmt sein würden? Es will uns scheinen, daß es mit der Philosophie nicht anders ist, und zum mindesten daher, um uns vor ihren unechten Surrogaten zu schützen, wird man — wir wissen kein anderes Mittel — die philosophische Untersuchung, ein kritisches Eingehen auf die vorhandenen philosophischen Systeme sich gefallen lassen müssen. Wir setzen dabei so wenig wie möglich, wir setzen auch nicht dabei die Bekanntschaft mit dem Schopenhauer'schen System voraus; wir beginnen mit einer Darstellung desselben. —

2.

Es dreht sich dieses System ganz und gar um den Gegensatz von Erscheinung und Wesen. Es beantwortet einmal die Frage: was und wie ist die Welt, sofern sie *erscheint*, und sodann die Frage: was ist das dieser Erscheinung zu Grunde liegende *An sich* der Welt. Aus der Einkehr in das Innere des Menschen schöpft es die Antwort auf beide Fragen. Wie wir uns selbst als vorstellend und wollend finden, so ist auch die Welt von der einen, gleichsam der äußeren Seite gesehen, *Vorstellung*, von der anderen, der inneren, *Wille*.

Die Welt ist Vorstellung. Das heißt, sie ist schlechterdings nur in Beziehung auf uns als Vorstellende da. Kein Bewußtsein, keine Welt. Das Subject ist der Träger der Welt. In diesem Sinn ist ihr Sein ihr Erscheinen. Sie erscheint, das will zunächst sagen: sie ist Object für ein Subject. Sie ist dies aber in bestimmten Formen, an welche das Vorstellen gebunden ist, welche die Vorstellung constituiren. Es sind die Formen von Raum und Zeit und Ursächlichkeit. Von diesen Formen getragen, schwebt, wie ein Traum, aber ein vom Gesetze der Nothwendigkeit zusammengehaltener Traum, die Welt an uns vorüber. In diesen Formen und folglich *durch* sie ist die ganze anschauliche Welt; nur dadurch giebt es Vielheit, nur dadurch Materie; — die vielgetheilte, veränderliche, in ihrem Neben- und Nacheinander bedingte, in ihren Veränderungen durch Ursach und Wirkung zusammengeknüpfte und ebendamit dem Satz vom zureichenden Grunde unterworfene Welt löst sich eben ganz auf in Vorstellung.

Nun aber findet das vorstellende Subject sich selbst *hinter* seinem Vorstellen als *Wille*. Der Wille ist der Kern und das Ansich unseres Selbst — ein unschätzbarer Aufschluß winkt uns von hier über den Kern und das Ansich der *Welt*. Mit ihm stehen wir in der Mitte und auf dem Höhepunkt der Schopenhauer'schen Weltauslegung, und erst von hier aus überschaut sich dieselbe im Zusammenhange.

Wille nämlich ist auch das Wesen der Welt, Wille das allein wahrhaft Reale und Ursprüngliche. Wie wir unsere Handlungen, ja zunächst schon unsere Leibesbewegungen als Erscheinungen unseres Willens anzusehen gezwungen sind, so ist alles Sein und Geschehen in der Natur Erscheinung eines Willens. Dieser Wille ist das Ansich. Alle Formen der Erscheinung werden ihm als solchem fremd sein. Fremd also muß ihm Raum und Zeit und Ursächlichkeit, Vielheit und Theilbarkeit, frei muß er von dem Zwange der Nothwendigkeit, hinaus über die Anwendbarkeit des Satzes vom Grunde sein. *Ein* Wille, ein *untheilbarer*, über

alles Nach- und Nebeneinander, über alle Einzelheit und alle Vielheit erhabener Wille liegt der ganzen Mannichfaltigkeit der Dinge zu Grunde. Als das ursprüngliche Wesen von Allem ist er durch nichts Anderes bestimmt und auf nichts Anderes hingerichtet: er ist grundlos und ziellos; er hat, mit sich selbst einig, nur sich selbst zum Ziel und Grund.

Dieser Wille jedoch erscheint. Erscheinen heißt: Vorstellung sein. In die Formen der Vorstellung eingehend, gewinnt der Wille Sichtbarkeit. Nicht Vorstellung daher, nicht Wille ist der erschöpfende Ausdruck für die Welt. Sie ist jenes, wenn man von ihrem Ansich, dieses, wenn man von ihrer Erscheinung absieht. Sie ist in Wahrheit Beides: Vorstellung, Selbsterkenntniß des Willens, sie ist — nach dem eigens von Schopenhauer geprägten Terminus — „Objectität des Willens."

Diese Selbstübersetzung des Willens in Vorstellung ist aber eine zwiefache. Es giebt eine unmittelbare und eine mittelbare Objectität des Willens. Der Wille geht vorerst nur in die allgemeinste Form des Erkennens, in die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject ein. Nur so weit sich objectivirend, erscheint der Wille als Idee. Die Ideen — schon Plato hat sie gelehrt — sind die unmittelbare und daher „adäquate" Objectität des Willens. Sie sind erhaben über Zeit, Raum und Causalität; diese specifischen, untergeordneten Vorstellungsformen, die Formen des individuellen Erkennens berühren sie nicht; in die Ideen fällt kein Wechsel, keine Vielheit, keine Ursächlichkeit; der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung — sie entziehen sich der Erkenntnißsphäre des Individuums, soweit es Individuum ist.

Eben vor diesem individuellen Erkennen jedoch, dem an Zeit, Raum und Causalität gebundenen, zerschlägt sich die Einheit der unveränderlichen, ewigen Idee in die Vielheit gleichartiger, stets von Neuem entstehender und vergehender Dinge. Auch die Ideen erscheinen ihrerseits wieder; sie stellen sich insgesammt in unzähligen Einzelwesen dar, die sich zu ihnen wie Nachbilder zu Vorbildern verhalten. Und diese Einzeldinge sind nun nicht mehr eine adäquate, sie sind eine entferntere, eine mittelbare, durch das Eingehen in die Formen von Raum, Zeit und Causalität getrübte Objectität des Willens.

Auch jene adäquate Objectität des Willens indeß läßt selbst wieder einen größeren oder geringeren Grad der Sichtbarkeit zu: — in unendlichen Abstufungen offenbart sich der Wille. So viele solcher Abstufungen, so viele Ideen. Die Ideen, anders gesagt, sind bestimmte und feste Stufen, auf denen sich mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung das Wesen des Willens zur adäquaten Erscheinung bringt. Als die niedrigste dieser Stufen stellen sich die allgemeinsten Kräfte der

Natur dar — Schwere, Undurchdringlichkeit, Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſticität, Elektricität, chemiſche Eigenſchaften und Qualitäten aller Art. Der Wille zeigt ſich hier — im Gebiete der unorganiſchen Natur — als ein blinder Drang, ein finſteres, dumpfes Treiben. Charakteriſtiſch für dieſe unteren Stufen in Vergleich zu den höheren iſt ferner dies, daß dort der Individualcharakter der Einzelerſcheinung noch ganz vor der durchgreifenden Einheit der Idee zurücktritt. Vor Allem aber zeigt ſich die fortſchreitende Abſtufung in der verſchiedenen Form, in der das Geſetz der Cauſalität ſein Recht an den Einzelerſcheinungen geltend macht. In der unorganiſchen Welt ſind es die eigentlich ſo genannten Urſachen, welche die Veränderungen bewirken. In der vegetativen Natur erfolgen die Bewegungen auf Reize. Den Charakter der Thiere bezeichnet die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Cauſalität. Von Stufe zu Stufe ſich deutlicher objectivirend, wirkt demnach der Wille zunächſt als unorganiſche Kraft; ſchon höhere Willensacte oder Ideen prägen ſich in jeder Pflanzenſpecies, abermals höhere in den Thierſpecies aus. Es ſind gleichſam ebenſo viele Charakterformen des Einen Willens der Welt — die höchſten aber ſind die, welche in den empiriſchen Charakteren der einzelnen menſchlichen Individuen erſcheinen.

Ein Punkt in dieſer Stufenfolge iſt nun aber von epochemachender Bedeutung. Der Punkt nämlich, wo, wegen des ſtärkeren Hervortretens des Individualcharakters und wegen der größeren Complicirtheit der Einzelweſen, als Hülfsmittel zur Erhaltung des Individuums und zur Fortpflanzung der Gattung — die Erkenntniß, und mit ihr die Bewegung auf Motive, auftritt. Der Wille, der bis dahin im Dunkeln ſeinen Trieb verfolgte, hat ſich auf dieſer Stufe, der Stufe des animaliſchen Lebens, „ein Licht angezündet.“ Im organiſchen Leibe der Thiere und Menſchen objectivirt ſich eben auch der Wille, er ſchafft ſich für jede ſeiner Beſtrebungen und Beſtimmungen ein Organ, — für das Erkennenwollen das Gehirn. Wie das Gehirn ein „Paraſit des Organismus,“ ſo iſt das Erkennen, als die Function des Gehirns, das Secundäre im Verhältniß zum Willen, der ſeinerſeits das Unzerſtörbare und Ewige im Menſchen, gleichſam „das Radical der Seele“ iſt.

Allein mit dem Gehirn und ſeiner Function, mit dieſem Hülfsmittel, das ſich der Wille auf den höchſten Stufen ſeiner Objectität geſchaffen hat, ſteht nun mit Einem Schlage die Welt als Vorſtellung da. Was den unorganiſchen Körpern die Empfänglichkeit für mechaniſche, chemiſche, phyſikaliſche Urſachen, was den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reize, ebendas leiſtet dem Thier und Menſchen die Erkenntniß. Sie iſt das Medium der Motive; das im Gehirn entſprungene Bild einer Welt

nichts weiter als der Plan, auf welchem Urſachen und Reize ſich als Motive, die Motive ſich als Zwecke darſtellen.

Wir ſind da wieder angelangt, von wo wir ausgingen. Die Welt als Vorſtellung oder als „Gehirnphänomen!“ Den Willen in ſeinem Erſcheinen, ſeiner Objectität betrachtend, ihn auffaſſend im Spiegel unſeres eigenen Erkennens, haben wir die Welt als Vorſtellung aus dem Willen ſelbſt entſpringen ſehen — und da ſteht ſie nun vor uns, dieſe raumzeitliche, urſächlich verknüpfte, vom Satz des Grundes beherrſchte Traumwelt, wir ſelbſt, die Träumenden, an die Geſetze dieſes Traumes unweigerlich gebunden!

Es iſt ſo: im Erkennen wie im Handeln den, kraft des Willens der Welt exiſtirenden Formen des Vorſtellens unterworfen, iſt das Individuum durchaus bedingt, unfrei und unſelig.

Im Erkennen bedingt. Denn es hilft nichts, daß der Menſch, im Unterſchiede vom Thiere, Vernunft, das Vermögen der Begriffsbildung hat. Der Begriff iſt nur ein Reflex der anſchaulichen Vorſtellung; in der Erzeugung und Beziehung der Begriffe kömmt wieder der Satz vom Grunde mit der ihm anhaftenden Nothwendigkeit, wenn auch in einer beſonderen Geſtalt, der Geſtalt des Erkenntnißgrundes, zur Geltung.

Und unfrei auch im Handeln. Denn unſer „intelligibler Charakter“ zwar, unſer Sein iſt ein Act des grundloſen Willens, der vor und außer dem Gebiet der Nothwendigkeit liegt, aber, in die Erſcheinung tretend, finden wir ihn als angeborenen vor, und machen, indem wir ihn als „empiriſchen Charakter“ kennen lernen, die Erfahrung ſeiner Unveränderlichkeit. Von dieſem angeborenen Charakter ſind unſere Handlungen die nothwendigen, zwiefach nothwendigen Ergebniſſe. Denn ſie ſind Veränderungen und alſo wie alle Veränderungen dem Geſetze der Cauſalität, dieſem ausnahmsloſen Geſetze der Vorſtellungswelt unterworfen. Bloße Täuſchung iſt es, als ob wir der Nothwendigkeit dieſes Geſetzes dadurch entrückt wären, weil wir auf Motive, und zwar, im Unterſchied von den Thieren, auf abſtracte Motive hin handeln. Auch Motive ſind Urſachen, und es ändert nichts, daß wir dieſe Urſachen in der Brechung und Zerſetzung der doch ſelbſt wieder von der Anſchauung abhängigen Reflexion erblicken.

Unfrei alſo und zweitens unſelig. Denn unſere Handlungen, unſer ganzes Daſein gehört in den Zuſammenhang des Lebens, da doch der Wille, im Spiegel der Vorſtellung erſcheinend, eben das Leben, die Welt will, „Wille zum Leben“ iſt. In die Endlichkeit der Erſcheinung geworfen, zeigt ſich der Wille nothwendig als immer gehemmtes Streben. Immer gehemmtes Streben iſt endloſe Unbefriedigung oder Leiden. Alles Leben,

alſo auch alles menſchliche Thun und Treiben, iſt Leiden, ein Kampf bald gegen die Noth, bald gegen die Langeweile.

Und doch — es giebt Rettung von dieſer Bedingtheit, Unfreiheit und Unſeligkeit.

Sich zum Dienſte erſchuf ſich der Wille das Erkennen. In dieſem Dienſte arbeitet der Intellect, ſofern er, als individuelles Erkennen, im praktiſchen Leben wie in der Wiſſenſchaft dem Satze vom Grunde nachgeht, die einzelnen Dinge nach ihren zeitlichen, räumlichen und urſächlichen Beziehungen betrachtet. Nun aber kann, vermöge eines in dem Individuum vorhandenen Ueberſchuſſes von Intellect, der Intellect von dieſer Dienſtbarkeit ſich losreißen. Das Subject kann, wenn auch nur theilweiſe, die Betrachtung der Dinge nach dem Satze vom Grunde fallen laſſen, um nur noch als reines Subject, ungehindert durch die untergeordneten Erkenntnißformen, gleichſam hindurchſchauend durch Raum, Zeit und Cauſalität, wie ein klarer Spiegel den Gegenſtand als ſolchen, völlig objectiv aufzufaſſen. Das ſo aufgefaßte Object wird, nach dem Früheren, die Idee ſein; das ſo auffaſſende Subject wird nicht mehr Individuum, ſondern reines, dienſtfreies, willenloſes und alſo ſchmerzloſes Subject ſein. Dieſe in den Dingen nur die Ideen ſehende Betrachtungsart iſt die äſthetiſche. Auf ihr beruht alle Kunſt. Bis auf einen gewiſſen Grad wohnt die Fähigkeit dazu allen Menſchen ein; in der überwiegenden Fähigkeit zu ihr beſteht das Weſen des Genius.

Die Seligkeit, die wir im Zuſtande der äſthetiſchen Contemplation empfinden, iſt jedoch nur der Vorſchmack derjenigen, die im Zuſtande der Heiligkeit erreicht wird. Wenn nämlich im Genuß des Schönen das individuelle Wollen auf Augenblicke, ſo kann daſſelbe auch gänzlich beſchwichtigt ſein. Solche gänzliche Beſchwichtigung des Willens wird die Frucht höherer Erkenntniß ſein, der Erkenntniß, daß der erſcheinende Wille, der Wille zum Leben, voll Widerſtreit, voll Nichtigkeit und ebendeshalb voll Leiden iſt. Der gewöhnliche Standpunkt iſt der, daß die Erkenntniß der vielgetheilten Welt dem Willen dient, daß die erkannten einzelnen Erſcheinungen als „Motive," als immer wiederkehrende Anreizungen des Wollens wirken: es iſt der im Princip des Egoismus wurzelnde, in der Bosheit gipfelnde Standpunkt der Bejahung des Willens zum Leben. Das Gegentheil dieſes Verhaltens wird eintreten, wenn ſich die Erkenntniß von dem Einzelnen auf das Ganze richtet, wenn das vielgetheilte und bedingte Sein als trügeriſcher Schein durchſchaut und wenn ſtatt deſſen die Ideen, ja das Weſen der Dinge an ſich als derſelbe Eine Wille in Allem unmittelbar erkannt wird. Dieſe Erkenntniß, zunächſt in der Geſinnung des Mitleids oder der Liebe ſich ankündigend, wird am

Ende zum „Quietiv," d. h. zum Beschwichtigungsgrunde des Wollens überhaupt. So ergiebt sich der Standpunkt der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der absoluten Entsagung, wie sie vorsätzlich durch Askese, unvorsätzlich durch überschwängliches Leiden herbeigeführt wird. Diese Selbstaufhebung des Willens ist zugleich der einzige Fall, wo die eigentliche Freiheit, die in Wahrheit nur dem nicht erscheinenden Willen zukömmt, in der Erscheinung sichtbar werden kann. Die Selbstaufhebung des Willens, wo irgend ein Individuum sie vollzieht, ist Aufhebung des ganzen Charakters. Mit dem Willen wird in diesem Acte auch die Erscheinung des Willens, sein Spiegel, die Welt verneint, — es ist in der That der Uebergang in's Nichts.

3.

Schon diese Skizze der Schopenhauer'schen Lehre, die wir so eben zu entwerfen versuchten, war nur dadurch möglich, daß wir diejenigen Stellen versteckten oder leiser über sie hinglitten, an denen sich die widersprechenden Gedanken, die hier in ein Ganzes verknüpft sind, allzu hart gegeneinander stoßen. Nur durch eine Art gleichschwebender Temperatur, durch eine Methode, welche die einzelnen Töne nicht absolut scharf und rein stimmt, ist dieses System ohne Mißklang wiederzugeben. Und auch abgesehen von den Beschwerden, die Schopenhauer selbst über eine gewisse Klasse seiner Beurtheiler zu führen pflegte, ist ein solches Verfahren einem Gedankengebäude gegenüber Pflicht, das zunächst durch seine Gesammtgestalt imponirt, das, gleichsam in sich selbst im Kreise zurücklaufend, nur einen einzigen Grundgedanken von verschiedenen, sich wechselseitig beleuchtenden Seiten entwickeln will, das gerade den Gegensatz von Vorstellung und Wille benutzt, um Erkenntnißlehre und Aesthetik, Metaphysik und Ethik auf's Geistreichste in Eins zu verschlingen. Nur um so mehr jedoch wird der Darstellung die Prüfung auf dem Fuße folgen, wird jene durch diese ergänzt und berichtigt werden müssen. —

Das günstigste Vorurtheil nun muß es gleich bei'm Eintritt in diese Philosophie erwecken, wenn wir wiederholt versichert werden, daß dieselbe, weit entfernt, Begriffe aus Begriffen zu spinnen, vielmehr ganz und gar auf der Anschauung beruhe. Sie will, in Gemäßheit eines Wortes von Bacon, die Welt nicht sowohl überspringen, als nur eine vollständige Wiederholung und Abspiegelung derselben sein. In Begriffen, natürlich, wird sie dieses Spiegelbild erscheinen lassen, aber in solchen, die ihre Wurzel durchaus in äußerer und innerer Erfahrung haben. Möge sie Wort halten!

Von der äußeren Erfahrung, in der That, geht Schopenhauer aus.

An dem Hergang des Sehens vorzugsweiſe entwickelt er die Grundlagen der einen Hälfte ſeiner Weltanſchauung. Er erinnert daran, daß die Sinnesempfindung für ſich allein etwas lediglich Subjectives, ein Vorgang im Organismus ſelbſt ſei, deſſen Veränderungen unmittelbar blos in der Form des „inneren Sinnes," d. h. der Zeit, zum Bewußtſein gelangen. Jetzt jedoch — ſo ſetzt er weiter auseinander — geräth der Verſtand in Thätigkeit. Das ganze Weſen und Thun deſſelben geht auf in dem Geſetze der Cauſalität. Der Verſtand kann nicht anders als die gegebene Sinnesempfindung als eine *Wirkung*, d. h. als etwas auffaſſen, das nothwendig eine *Urſache* hat. Zugleich nimmt er dabei die ebenfalls im Geiſte prädisponirt liegende Form des „äußeren Sinnes," den Raum zu Hülfe, und ſo conſtruirt er in völlig unmittelbarem Thun aus ſämmtlichen Datis der Empfindung die Urſache derſelben im Raum, conſtruirt die objective, reale Körperwelt, die ſofort in der Zeit, dem Cauſalitätsgeſetze gemäß, ſich ferner verändert und im Raume bewegt. Dieſe anſchauliche Welt — iſt Vorſtellung. Auf ihr wieder baut ſich, ganz allein kraft des nur empfangenden, „gleichſam weiblichen" Vermögens der Vernunft, als ein abſtracter Reflex jener, die Welt der Begriffe auf. Auch ſie, und alſo die Welt in jedem Sinne, ſo lehrt uns die äußere Erfahrung, iſt Vorſtellung.

Lehrt die Erfahrung! — wen lehrt ſie das und wie wäre ſie, es zu lehren jemals im Stande? Weil ſich die Thatſachen der äußeren Erfahrung ſelbſt, das Zuſtandekommen der körperlichen Welt in ſolcher Weiſe vorſtellbar, hypothetiſch vorſtellbar machen läßt, ſo wäre jene Erfahrung damit zum Beleg der gegebenen Erklärung geworden? Vielmehr, ſo gewiß nach dieſer Erklärung Zeit, Raum und Cauſalität das der Erfahrung *Vorausliegende* ſind, ſo gewiß iſt es etwas Anderes, an die Erfahrung anknüpfen, und etwas Anderes, auf der Erfahrung als auf einem Beweisgrunde fußen. Nur jenes, nicht dieſes thut Schopenhauer, und es verſteht ſich von ſelbſt, daß der angebliche Beweis dadurch nicht mehr zum Erfahrungsbeweiſe wird, wenn weiterhin, in phyſiologiſcher Wendung, die Empfindung auf die Sinnesnerven, Raum, Zeit und Cauſalität auf das Gehirn zurückgeführt werden.

Wie dem jedoch ſei; gegen die Behauptung im Allgemeinen, daß Alles, was für die Erkenntniß da iſt, nur Object in Beziehung auf das Subject, mit Einem Worte Vorſtellung iſt, ſei nichts einzuwenden. Dieſe ganze Einſicht, bewieſen oder nicht, führt jedenfalls nicht weit; — gewiß iſt nur ſo viel, daß ſie offenbar denjenigen, der ſich ausdrücklich beſcheidet, nicht das Woher oder Wozu, ſondern einzig das *Was* der Welt angeben zu wollen, zugleich *an's Ende führt*. Der Kreis, meinen wir, der mit dem Satze:

„die Welt ist Vorstellung" um alles Sein gezogen ist, kann nirgends durchbrochen werden. Würde unser Philosoph, seiner eigenen Erklärung untreu, dazu fortgehen, das Wesen der Vorstellung aus einem höher liegenden Princip abzuleiten — worin anders könnte eine solche Ableitung bestehen, als entweder in der Aufweisung eines Realgrundes der Vorstellung oder aber in der Aufstellung eines abstracteren Ausdrucks für das, was bis dahin Vorstellung hieß? Das Erstere ein unmögliches, das Andere ein völlig unfruchtbares Beginnen. Denn nach dem Grunde der Vorstellung kann der nicht fragen, dem ja der Satz vom Grunde nur innerhalb der Welt, nur erst auf dem Boden der Vorstellung selbst Geltung erhält. Einen abstracteren Ausdruck andererseits kann der nicht suchen, der dem Vermögen der Begriffe alle schöpferische, unsere Einsicht wirklich erweiternde Bedeutung abspricht.

So einleuchtend diese Betrachtungen sind —: wir wissen bereits, daß Schopenhauer nichtsdestoweniger den Kreis jenes Satzes sprengt. Er thut es in Wahrheit, indem er in gewisser Weise beide eben angedeutete Fehler mit einander verbindet. Er sucht allerdings einen Realgrund für die Vorstellung und die in ihr beschlossene Welt; er deckt wenigstens einen Theil der Schwierigkeiten dieses Schrittes lediglich durch die Mittel anschauungsloser Abstraction.

Es ist, logisch betrachtet, eine handgreifliche Verwechselung, die den Schritt einleitet. Vorstellung ist gleich Erscheinung. Keine Erscheinung ohne einen wesenhaften Kern. Zwar — von Zweien Eines. Entweder ist auch das Verhältniß von Wesen und Erscheinung eine besondere Form des Satzes vom Grunde, oder es ist wohl gar nur eine Uebersetzung des Verhältnisses von Ursach und Wirkung in die Sprache des reflectirten Denkens. Im einen wie im anderen Falle wäre es Schopenhauer gleich sehr verwehrt, von jener Kategorie Gebrauch zu machen, um die Welt als Vorstellung zu überschreiten. Ihn indeß halten solche Erwägungen nicht auf. Es ist ja immer die Grund- und Urfrage aller Philosophie gewesen, nach dem Wesen der Erscheinung zu forschen. In der Untersuchung von Wesen und Erscheinung begegnen sich die alten Inder mit Plato, Plato mit Kant. Auch Schopenhauer geht diese Wege. Nachdem er nur eben die Frage nach der Realität der Außenwelt in jeder Form, die sie in irgend einer früheren Philosophie angenommen habe, zurückgewiesen, erhebt und formulirt er sie selbst in der denkbar naivsten Weise. Was ist, so frägt er (und nach welcher Antwort wird er diese Frage nicht wiederholen können?), — was ist diese anschauliche Welt „noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist?"

Daß jene historischen Vorgänge nichts für sein Recht zu der Stel-

lung der Frage beweiſen, iſt einleuchtend. Von der Verſenkung in den Gedanken der Weltſeele ausgehend, wird die an die brahmaniſchen Vorſtellungen ſich anlehnende indiſche Philoſophie nothgedrungen zu der Annahme getrieben, daß die körperliche Welt nur ein Schein, ein Gaukelſpiel unſerer Sinne, die Täuſchung der Maja ſei. Wird Schopenhauer ſich auf jene von der Phantaſie unterſtützte Abſtraction berufen dürfen? wird er zugeben können, daß die Vorſtellung, der Träger der ganzen anſchaulichen ſowohl wie der Begriffswelt, ein bloßes Blendwerk ſei? — Und Plato. Wir verſtehen es vollkommen, wenn dieſer jenſeits der ſinnlichen, in beſtändigem Werden und Schwanken begriffenen Welt nach einer realeren, nach der ſich ſelbſt gleichbleibenden Welt der Ideen hinüberlangt; denn jene iſt nur der ſinnlichen Erkenntniß zugänglich und die ſinnliche Erkenntniß iſt ſelbſt wandelbar und ohne Bürgſchaft der Wahrheit. Es giebt, ſo lehrt der Schüler des Sokrates, ein höheres, ſpecifiſch von dem ſinnlichen verſchiedenes Erkennen, das allein den Namen des Wiſſens verdient, dasjenige Erkennen, das es mit Begriffen zu thun hat. Deshalb, in Folge einer Scheidelinie alſo, die mitten hindurchläuft durch das von Schopenhauer insgeſammt als Vorſtellung bezeichnete Gebiet, muß es eine für ſich beſtehende Welt der reinen, ewigen Begriffe geben. Wie das Wiſſen dem Wahrnehmen und Meinen, ſo ſteht das Reich der Ideen der ſinnlichen Welt, das wahre Weſen der daſſelbe vielgeſtaltig, wandelbar, unvollkommen nachbildenden Erſcheinung der Dinge gegenüber. — Wir finden uns endlich, wenn auch ſchwieriger, mit der analogen Unterſcheidung Kant's zurecht. Denn indem Kant zuerſt mit grübleriſchem Tiefſinn den Antheil nachzuweiſen bemüht war, den das vorſtellende Subject nach ſeinem ſinnlichen ſowohl wie nach ſeinem begrifflichen Erkennen an dem Zuſtandekommen deſſen hat, was wir unſere Welt nennen, ſo mußte ihm ja wohl, ſchon zur bloßen Verdeutlichung ſeiner Meinung, ja, um für dieſe Meinung nur überhaupt einen Anknüpfungspunkt an die gewöhnliche Anſicht und an die dogmatiſch-metaphyſiſche der zeitgenöſſiſchen Philoſophen zu gewinnen, — es mußte ihm die Unterſcheidung der Dinge, wie ſie für uns und wie ſie „an ſich" ſind, zum unentbehrlichen Unterbau ſeiner kritiſchen Auseinanderſetzungen werden. Dieſer unentbehrliche Unterbau fixirte ſich — bald deutlicher, bald minder deutlich — zu der Annahme einer unſerem ſubjectiven Vorſtellen entgegenkommenden objectiven Materie, eines gegebenen Stoffes der Empfindung. Im Vorſtellen alſo gab es für ihn einen Reſt, der nicht Vorſtellung war. Ohne einen ſolchen Reſt neben exiſtirt kein Jenſeits über der Vorſtellung, und jener Reſt eben exiſtirt für Schopenhauer nicht, — für den nicht, der die ganze, auch die empfundene Welt in Vorſtellung auflöſt.

Oder wie? wäre gerade dies etwa der Punkt, an welchem ſich unſer Philoſoph durch eine verſteckte Inconſequenz gegen ſeinen erſten Grundgedanken einen Ausweg nach dem Jenſeits der Vorſtellung ermittelte?

Durch eine verſteckte Inconſequenz. Denn es ſcheinen zunächſt ganz andere Bahnen der Betrachtung zu ſein, die er uns führt, um die Nothwendigkeit jener Unterſcheidung von Erſcheinung und Weſen plauſibel zu machen. Diesmal wirklich die Bahnen der Erfahrung. Geſetzt, ſo raiſonnirt er, wir erkennten nichts als Erſcheinungen an: wie weit kommen wir denn bei dem Verſuche, die Wirklichkeit lediglich mit Begriffen der Erſcheinung zu erklären? Das Geſchäft ſolcher Erklärung iſt das der Phyſik. Da zeigt ſich denn bald genug, daß dieſelbe mit zwei weſentlichen Unvollkommenheiten behaftet iſt. Alle ſolche Erklärung nämlich verläuft nach dem Satze des Grundes. Sie faßt die eine Erſcheinung als bedingt durch die andere, ſie ſteigt immer höher aufwärts in der Kette von Urſach und Wirkung — aber der Anfang der cauſal zuſammenhängenden Veränderungen iſt ſchlechterdings nie zu erreichen, ſondern weicht unaufhörlich und in's Unendliche zurück. Das Zweite aber iſt dies, daß ſämmtliche wirkende Urſachen, aus denen man Alles erklärt, ſtets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den urſprünglichen Qualitäten der Dinge und den in dieſen ſich hervorthuenden Naturkräften, als z. B. Schwere, Elaſticität u. ſ. w. Bis auf einen gewiſſen Grad wird man dieſe Kräfte eine auf die andere, man wird ſie auf letzte Kräfte zurückführen können, aber immer werden dann doch dieſe Urkräfte als unauflösliches Reſiduum, es wird ein Inhalt der Erſcheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, alſo nicht nach dem Satze vom Grunde zu erklären iſt.

Vortreffliche Bemerkungen das, ſofern ſie den Zweck haben, zu zeigen, daß die Phyſik über ſich ſelbſt zur Metaphyſik hinaustreibt. Siegreich treffen ſie den einſeitigen Naturalismus und Materialismus. Allein die Abſicht und der Sinn dieſer Bemerkungen geht weiter. Zu unſerem Erſtaunen führen ſie uns zu der Kant'ſchen Unterſcheidung einer Form und eines Inhalts der Erſcheinung zurück. Der Satz: die Welt iſt Vorſtellung, bekömmt auf einmal den beſchränkteren Sinn, daß nur das Wie, aber nicht das Was der Welt durch unſer Vorſtellen bedingt ſei. Dieſer Sinn ſtreitet mit der anderwärts gegebenen Verſicherung, daß die ganze Welt „durch und durch" Vorſtellung ſei. Auch die Empfindung, wohlgemerkt, war ja unſerem Philoſophen etwas Subjectives, der rohe Stoff, aus dem der Verſtand dann die wirkliche Welt, die Materie und alles nur mittelſt der Materie Vorſtellbare ſchuf. Auch die Empfindung — und alſo doch wohl auch jene Qualitäten der Dinge und

Kräfte! Nur die Vorstellung ist es ja offenbar, welche die Empfindung zu „Qualitäten“ objectivirt, nur das reflectirte Denken vollends, welches auf der Grundlage des Anschauungsbegriffs Causalität den Begriff einer „Kraft“ entstehen läßt. Das wissenschaftliche Erkennen der Physik daher mag Reste übrig behalten und die Physik treibt daher ganz gewiß in die Metaphysik hinüber, aber die Formel: die Welt ist Vorstellung, läßt keinen Rest der Welt; sie ist vielmehr selbst eine metaphysische Deutung der Welt, die über der physikalischen Erklärung derselben hinausliegt. Jenseits aller Aetiologie gelegen, weist dieser Satz das Wesen, das „Ding an sich“ aller Causalität in dem ursprünglichen, nicht weiter analysirbaren Verhältniß von Subject und Object nach. Wer für dies Metaphysische oder neben demselben noch ein höheres Metaphysisches sucht, der offenbar versteigt sich in ein Gebiet, wo, weil hier die einfachste Grundlage alles Erkennens, Object für ein Subject Sein, verschwunden ist, eben auch alles Erkennen nothwendig verschwinden muß. Nur grober Mißverstand oder das Vergessen des Sinnes der Behauptung: die Welt ist Vorstellung, kann meinen, daß erst mit der weiteren Frage, was sie „außerdem“ sei, mit der Frage nach dem Was der Qualitäten und Kräfte die Pforten der Metaphysik sich öffneten. Die der transscendenten Metaphysik — ja; und das, um es kurz zu sagen, um es mit Kant'schen Ausdrücken zu formuliren, das ist die Verwirrung, die sich hinter jenem „Außerdem“ verbirgt: Schopenhauer geht von der kritischen zu einer dogmatischen Lösung des Weltproblems fort, von einer transscendental-metaphysischen zu einer transscendent-metaphysischen. Er deutet zuerst die Erfahrung im echten Sinne der Kant'schen Philosophie transscendental, d. h. er deutet sie durch etwas vor der Erfahrung Gelegenes, und er fügt dieser Deutung alsbald eine andere durch ein über oder jenseits der Erfahrung Gelegenes hinzu. Der Satz: die Welt ist Vorstellung, weist deutlicher noch, als es von Kant geschehen, aller transscendenten Metaphysik die Thür: die Neugier, unterstützt, wie wir uns bald überzeugen werden, von der Phantastik, läßt dieselbe zu einer Hinterthür, — einer von Kant wohlweislich immer unter Verschluß gehaltenen Hinterthür wieder herein.

Zwar doch wohl nicht blos die Neugier. Durch welche Gedankenmotive immer der Uebergang von der Erscheinung zu dem Ansichseienden in alten und neuen Systemen vermittelt war: in letzter Linie spielten dabei religiöse, ästhetische, sittliche Motive mit. Um von Plato und den alten Indern zu schweigen, so war es bei Kant recht eigentlich die Ehrfurcht, mit der ihn der Ernst der Pflicht erfüllte, was dem unerkennbaren Ding an sich dennoch Realität gab. Daß dies der Sinn, im Grunde der einzige Sinn der Kant'schen Unterscheidung einer phänomenischen

und noumenischen Welt sei, kam deutlich zu Tage, als Fichte mit systematischer Consequenz die subjective sowohl wie die ethische Seite der Kant'schen Lehre vollendete. Nicht von der „Vorstellung" als einem unüberschreitbaren Letzten, sondern vom Ich, als der Ursache der erscheinenden Welt, geht Fichte aus. Nicht das ganze, sondern eben nur das vorstellende, das theoretische Ich schaut die Welt hin, projicirt sie aus sich heraus. Wir würdigen es vollkommen, wenn in der „Bestimmung des Menschen" das „Ich" gegen den „Geist," der es in den Principien der theoretischen Wissenschaftslehre unterwiesen hat, darüber Klage führt, daß demzufolge die ganze Körperwelt „in eine bloße Vorstellung verschwinde," daß alle Realität sich in einen „wunderbaren Traum," in vorüberschwebende Bilder ohne Bedeutung und Zweck, das Dasein in ein Spiel verwandle, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft. Die Antwort ist leicht beider Hand. Der belehrende Geist darf das Ich auf die noch unerschöpften Ressourcen verweisen, die es in seinem praktischen Vermögen, in seiner sittlichen Kraft und Bestimmung habe. Durch den Glauben an diese Bestimmung, durch das Uebergreifen des sittlich wollenden über das vorstellende Ich verwandelt sich mit Einem Schlage eben jene Welt der Bilder in die Sphäre und den Schauplatz des Seinsollenden. Das Ansich der Welt ist das, was wir handelnd, zufolge unserer moralischen Pflicht, aus ihr machen sollen.

So Kant und Fichte. Ist es etwa dasselbe Motiv, welches *bei* Schopenhauer mitspricht?

Was uns zum Forschen antreibt, so sagt er das eine Mal, und wir sollten darauf schwören, daß ihm derselbe Geist erschienen sei wie dem Ich in der „Bestimmung des Menschen" — was uns zum Forschen antreibt, ist, daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind, und nach diesen und jenen Gesetzen zusammenhängen. Wir wollen „die Bedeutung jener Vorstellung wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum, oder ein gespensterhaftes Luftgebilde, an uns vorüberziehen müßte, nicht unserer Beachtung werth." Er appellirt an das „innere Widerstreben," das Jedem die Annahme einflößen müsse, daß die Welt nichts als seine Vorstellung sei. Er beruft sich auf das, was er das „metaphysische Bedürfniß" nennt. Der Mensch ist ihm ein animal metaphysicum. Es ist der Anblick des Uebels und des Bösen in der Welt, es ist das Wissen um den Tod und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den Menschen dazu treibt, über die gegebene Erscheinung der Dinge zu etwas hinauszugehen, „was hinter der Natur steckt und sie möglich macht."

Wie ſollten wir nicht ſolche ethiſch-religiöſe Motive höchlich in Ehren halten? — Uns plagt nur, geſtehen wir es, immer das eine und ſelbe Bedenken! So wenig wir vorher vom Schopenhauer'ſchen Standpunkt aus jene Unterſcheidung eines Inhalts und einer Form der Erſcheinung, ſo wenig können wir jetzt die Frage nach einem ethiſchen Gehalt derſelben und die Bezeichnung der Vorſtellung als „weſenloſer Traum" verſtehen. Denn Fichte zwar hatte ſich die Mittel, um aus dieſem Traum zu erwachen, von vorn herein vorbehalten; — bei Schopenhauer, der die Welt nicht aus einem Theile des Ich als aus ihrer Urſache erklärt, ſondern der von vorn herein den ganzen Raum des Verhältniſſes von Subject und Object zum Behuf der Erklärung — nicht doch! zum Behuf der Auslegung der Welt in Beſchlag genommen, bei Schopenhauer ſcheinen auch dieſe Mittel in den Traum mitverwickelt zu ſein. Wird nicht, beiſpielsweiſe, auch die praktiſche Freiheit in den Kreis der Welt als Vorſtellung fallen? Und wenn dies — wo gäbe es denn dann noch einen Punkt, von dem aus zur Befriedigung jenes „metaphyſiſchen Bedürfniſſes" ein An ſich, ein Außer und Hinter der Erſcheinung zu ermitteln wäre?

Ich führe euch, ſo ſagt Schopenhauer, zu einem ſolchen Punkte abermals auf dem Wege der Erfahrung. Und zwar, wie er uns durch äußere Erfahrung den Beweis dafür will gegeben haben, daß die Welt Vorſtellung, ſo macht er ſich anheiſchig, durch innere Erfahrung nun auch den Nachweis zu führen, daß und was die Welt noch Anderes als Vorſtellung ſei. Es handle ſich nur darum, die äußere mit der inneren Erfahrung gehörig und am rechten Ort zu verbinden und dieſe zum Schlüſſel jener zu machen. Das Weſen der Dinge iſt nur zu erreichen, ſofern wir ſelbſt uns im Innern der Dinge befinden. Durch Erkenntniß und Vorſtellung nämlich komme man ſtets nur von Außen zu den Dingen — ſo ſagt derſelbe Mann, der doch die „transſcendentale Idealität" der Welt behauptet, der doch bewieſen haben will, daß alle Wirklichkeit nur für den Verſtand, durch den Verſtand, im Verſtande ſei. Mußten wir nicht glauben, daß wir nach dieſer Lehre ſchlechterdings und immer nur „im Innern" der Dinge ſeien? — Wahrlich! wir ſind doppelt begierig, das Innere dieſes Innern kennen zu lernen.

Wir ſind, ſo verläuft die weitere Auseinanderſetzung, nicht blos rein erkennendes Subject. Ein Jeder vielmehr findet ſich in der Welt als Individuum, d. h. ſein Erkennen iſt vermittelt durch einen Leib. Dieſer Leib iſt dem rein erkennenden Subject als ſolchem eine Vorſtellung wie jede andere, ein Object unter Objecten. Aber während die ganze übrige Welt uns nur als Vorſtellung gegeben iſt, ſo der Leib, dies uns nächſte Object, noch auf eine zweite, ganz andere Weiſe — nämlich als jenes

Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Mein Leib ist meine Vorstellung; mein Leib ist zweitens — wir erlauben uns diesen Ausdruck auf unsere eigene Gefahr — mein Gewolltes. Jede Action des Leibes, sagt Schopenhauer, ist nichts Anderes als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens; jeder Willensact ist unausbleiblich auch eine Bewegung des Leibes. Beides, der Willensact und die Action des Leibes, sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Causalität verknüpfte, sondern sie sind Eines und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. In letzterer Rücksicht kann der Leib das „unmittelbare Object" genannt werden, in ersterer Rücksicht ist er die „Objectität des Willens."

Ein ganzes Nest von Irrthümern, von Erschleichungen und Uebereilungen!

Eine absichtsvolle Erschleichung zunächst, und die Wurzel aller folgenden, ist die Einführung des Individuums. Auch die Vorstellung vollzieht sich immer nur individuell. Wer ihre allgemeinen Gesetze entwickeln will, hat das Recht, vom Individuum zu abstrahiren: aber in derselben Allgemeinheit — das Individuum immer nur so benutzend wie der Mathematiker die einzelne im Geist oder auf dem Papier gezeichnete Figur, — in derselben Allgemeinheit wird uns der Philosoph auch den Willen vorzuführen haben. Und so thut Schopenhauer, nicht etwa *blos* in der ersten Auflage, sondern noch in der zweiten Bearbeitung seiner, mehrere Jahre vor seiner Hauptschrift erschienenen Erstlingsschrift, so thut er auch sonst zuweilen, wenn die Gelegenheit oder irgend eine Absicht es so mit sich bringt. Wir erkennen uns, sagt er alsdann (vergl. „Ueber die vierfache Wurzel," zweite Aufl. S. 136), im Selbstbewußtsein als wollend. Dasselbe Subject, welches der Träger der Welt als Vorstellung ist, erkennt sich selbst als Wille. Halten wir uns nun hieran, so beschränkt sich, correct dargestellt, das Ergebniß dieser Analyse des Selbstbewußtseins auf Folgendes. Das Erkennen, nach Außen gerichtet, zeigt uns die Welt; nach Innen gerichtet, den Willen, nichts als den Willen. Als Wille erscheine ich selbst mir; auch das Ich, heißt das, ist Erscheinung oder Vorstellung, und die aprioriſche, geistesinnerliche Form dieser Erscheinung ist ebenso Wille, wie die aprioriſche Form der äußeren Erscheinung Raum, Zeit und Causalität ist. Auch das Selbstbewußtsein somit führt uns nicht über das Gebiet der Vorstellung hinaus: der Wille ist so wenig wie die Außenwelt ein „Ding an sich." Und das Selbstbewußtsein, zweitens, führt uns in keiner Weise über das Wollen zu dem Leibe hinaus — zu dem Leibe, dessen Da-

ſein vielmehr ſchlechterdings ſchon die Formen der nach Außen gerichteten Vorſtellung, die Formen von Raum, Zeit, Cauſalität vorausſetzt. Vielleicht zwar läßt ſich das Selbſtbewußtſein mit dem Bewußtſein der Welt in Verbindung ſetzen. Wahrſcheinlich ſogar, ja nothwendig — da ja das Subject des Wollens mit dem Subject des Erkennens identiſch iſt. Das erſte und nächſte Reſultat dieſer Verbindung mag dann das Gefühl meines Leibes, Gefühl meiner individuellen Exiſtenz ſein. Von dem Individuum dagegen ausgehen, dem Begriffe des Selbſtbewußtſeins den des Individuums unterſchieben, die durch die Leiblichkeit bedingten Gefühle mit dem Willen identificiren — ein roheres und verwerreneres Verfahren iſt nicht denkbar. Plumper iſt niemals ein erſtrebtes Reſultat vorweggenommen worden, — das Reſultat, daß der Wille das Ding an ſich und die geſammte Vorſtellungswelt, vom Leibe anfangend, die Erſcheinung dieſes Anſich ſei.

Beleuchten wir die Verwirrung noch einen Augenblick an den angeblichen Ausſagen der „inneren Erfahrung." Weſſen innere Erfahrung beſtätigt es, ſo fragen wir nun wieder, daß unſere Leibesactionen — nur von den willkürlichen ſoll zunächſt die Rede ſein — nur die Kehrſeite, nur die identiſche Erſcheinung unſeres Wollens ſeien? Ich kann wollen, ohne daß eine entſprechende leibliche Bewegung hervortrete. Tritt eine ſolche hervor, ſo weiß ich zwar, daß ich die Identität derſelben mit meinem Willen gewollt habe, allein mein Bewußtſein über den thatſächlichen Zuſammenhang Beider ſieht ſich ſchlechterdings zu dem Verhältniß von Urſach und Wirkung zurückgewieſen. Meine Erkenntniß alſo von meinem Leibe wird durch das Bewußtſein jenes Gewollthabens um nichts erweitert. Die Kategorien ſelbſt, deren Schopenhauer ſich bedient, zeigen, daß eine neue Erkenntniß nirgends gewonnen iſt. Denn wenn er ſagt, daß Willensact und Leibesaction eben unmittelbar identiſch ſeien und ihre ſcheinbare Verſchiedenheit allein daraus entſtehe, daß hier das Eine und Selbe in zwei verſchiedenen Erkenntnißweiſen, der inneren und der äußeren, wahrgenommen werde, ſo erinnert das doch gar zu ſehr an jenes nichtsſagende Quatenus, durch welches Spinoza das Verhältniß von Leib und Seele, Körper und Idee, nicht ſowohl erklärte als formulirte. Wenn er ſagt: die Action des Leibes iſt nichts Anderes als der in die Anſchauung getretene Act des Willens, ſo iſt in dieſen Worten nichts verſtändlich, als das in die Anſchauung Treten, d. h. die Ueberſetzung in das Verhältniß von Urſach und Wirkung, und hinter dieſer Kategorie liegt keine Erkenntniß irgend eines Verhältniſſes, ſondern einzig das Wollen als ſolches. Wenn er endlich, um trotz Allem den Schein einer ſolchen Erkenntniß aufrecht zu erhalten, die Leibesaction die „Objectität" des Willens nennt

so hat schon Trendelenburg in der zweiten Auflage seiner Logischen Untersuchungen auf die absichtsvolle, ja schlaue Prägung dieses Wortes aufmerksam gemacht. Die Sprache dient nicht blos dazu, Gedanken, sie dient auch dazu, Nichtgedanken zu verstecken.

Und erinnern wir uns nun nur, daß nicht blos von den willkürlichen Leibesbewegungen die Rede ist! Zum Schlüssel für die ganze Welt kann die „innere Erfahrung" nur dadurch werden, daß ihr das Geständniß abgepreßt wird, unser Leib selbst, der ganze Leib als solcher, sei die Objectität unseres Willens. Nicht etwa die Erfahrung, daß wir überhaupt Willen haben, auch nicht die nur, daß unsere spontanen Bewegungen diesen Willen objectiviren, sondern die Identität des Willens und des Leibes schlechtweg bezeichnet Schopenhauer im achtzehnten Paragraphen seines Hauptwerks als die „unmittelbarste Erkenntniß," als eine Erkenntniß, die ebendeshalb niemals bewiesen, sondern nur nachgewiesen, d. h. zum Bewußtsein erhoben werden könne, — als die „philosophische Wahrheit κατ' ἐξοχήν!" — So halsbrechend sind die ersten Schritte, die uns zu dem Ansich der Welt leiten sollen. Aber so halsbrechend sie sind —: erst ein weiterer Salto mortale bringt uns an's Ziel.

Unseren eigenen Leib nämlich, sagt Schopenhauer, erkennen wir glücklicherweise unmittelbar und innerlich, erkennen ihn als Willen. Daraus folgt — sage: folgt — daß, wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für *eben* das ansprechen müßten, was der Wille in uns ist. Es folgt, ist seine Meinung, „nach der Analogie." Wie alle Objecte der Welt, ganz wie unser Leib, einerseits Vorstellungen und darin also ihm gleichartig sind, so wird auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjects bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende seinem inneren Wesen nach dasselbe sein, was in diesem Betracht unser Leib ist — eben das, was wir an uns Wille nennen. Es wäre — und damit haben wir Alles beisammen, was als Versuch eines Beweises jener Folgerung gelten kann — „es wäre, dies zu leugnen, der Sinn des theoretischen Egoismus, der eben dadurch alle Erscheinungen außer seinem eigenen Individuum für Phantome hält."

Als ob wir, zunächst, der Beschuldigung dieser absonderlichen Geisteskrankheit uns nicht schon dadurch entziehen könnten, wenn wir nur überhaupt der außer unserem Leibe existirenden Objectenwelt irgend einen, etwa einen uns unbekannten wesenhaften Kern zuerkennten! Warum gerade Willen? Auf Grund der Analogie? — Allein in allem Besonderen, in Allem, was nicht die allgemeinen Vorstellungsformen betrifft, in dem gerade, worauf es hier anzukommen scheint, ist mein Leib und die

übrige Körperwelt in hohem Grade ungleichartig. Viel eher, in der That, möchten wir ſagen, daß gerade der Wille es iſt, durch den das menſchliche Ich von der übrigen Welt ſich unterſcheidet. Freilich, wir vergäßen da, daß dieſer Unterſchied ſchon durch das Frühere weſentlich verringert, daß der Wille ſchlechtweg dem Leib gleichgeſetzt iſt und daß es ſich nur noch um den mäßigen Schritt von unſerem Körper zu allem übrigen Körperlichen handelt. Und dies nun wohl beachtet, — ſo iſt die Analogie, bei Licht beſehen, größer als es anfangs den Anſchein hatte. Soll die Analogie entſcheiden: warum nicht noch ſtrenger nach der Analogie gefolgert? „Mein Leib iſt, wie die Welt, meine, des Vorſtellenden Vorſtellung — die Welt iſt, wie mein Leib, dem An ſich nach, mein Wille, des Wollenden Wille.“ Nur einmal, ſo viel wir uns erinnern, entſchlüpft unſerem Philoſophen dieſe Fichtiſche Wendung. Seine Meinung iſt eine andere und wunderlichere, und ſchon der Titel ſeines Werkes: „Die Welt als Wille und Vorſtellung“ ſchließt ſomit, genau genommen, eine auffallende Incorrectheit in ſich.“

Gern möchten wir hinter den rechten Sinn dieſer wunderlichen Meinung kommen, gern uns etwas Beſtimmtes bei dem Satze denken: die Welt iſt nach ihrem Anſich Wille. Und die Aufklärung bleibt nicht aus. Wir werden zunächſt belehrt, daß in jenem Satze die Bezeichnung Wille nur eine denominatio a potiori ſei und daß demnach der Begriff Wille in einer größeren Ausdehnung als bisher gewöhnlich gefaßt werde. Wille, wird uns geſagt, iſt nur die Bezeichnung des Weſens jeder irgend ſtrebenden und wirkenden Kraft in der Natur. Wir haben bei dem Worte Wille nicht an den vom Erkennen geleiteten Willen zu denken, ſondern wir müſſen das uns unmittelbar bekannte innerſte Weſen eben dieſes gewöhnlich ſo genannten Willens in Gedanken rein ausſondern, es dann auf alle ſchwächeren, undeutlicheren Erſcheinungen deſſelben Weſens übertragen. So die Anweiſung, welche wir Bd. I. S. 132 der „Welt als Wille und Vorſtellung“ (3. Aufl.) erhalten. Wäre es nur ebenſo leicht, ihr nachzukommen! Wenn wir den Willen nehmen, wie er uns aus innerer Erfahrung bekannt und, wie Schopenhauer hinzufügt, beſſer bekannt iſt als ſonſt irgend etwas, ſo gelingt es uns nur ſchwer, ihn von beſtimmtem Erkennen, ganz und gar nicht, ihn von Bewußtſein zu ſondern; und dieſen Willen auch auf alle irgend ſtrebenden und wirkenden Kräfte in der Natur zu übertragen — dazu möchte allenfalls ein Poet ſich entſchließen, nicht wir; auch träfen wir Schopenhauer's Meinung damit keinesfalls. Wiederum aber, wenn wir es anders verſuchen, wenn wir von dieſer geforderten Uebertragung ausgehen und alſo nur auf das reflectiren, was uns ohne Schwierigkeit als das Identiſche in dem Weſen jeder Natur-

kraft und in dem Wesen unseres Willens erscheint, — so gelangen wir auf den allgemeineren Begriff der Kraft; wir könnten uns entschließen, mit Faust zu schreiben: „im Anfang war die Kraft" — allein Schopenhauer's Meinung träfen wir damit ebensowenig. Seine Meinung vielmehr, d. h. der klare Kern seiner unklaren Bestimmungen (mit Recht von Trendelenburg als das πρῶτον ψεῦδος bezeichnet) ist der: wir sollen von dem Specifischen unseres Willens abstrahiren, damit es keine Schwierigkeit habe, die Identität desselben mit aller und jeder Naturkraft anzuerkennen, und sofort und gleichzeitig doch sollen wir dies Allgemeine nicht Kraft, sondern Willen nennen — damit nach Belieben nun wieder in die Naturkräfte alles Mögliche hineingedichtet werden könne, was in Wahrheit nicht sie, sondern den menschlichen Willen charakterisirt. „Ich sage, daß man nie zur Aufstellung eines Genus befugt ist, von dem man nur eine einzige Species kennt und in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man von dieser einen Species entnommen hätte, daher was man vom Genus aussagte, doch immer nur von der einen Species zu verstehen sein würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieser Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelassenen und als Genus hypostasirten Eigenschaften aufgehoben hätte." Das sind Worte, mit denen Schopenhauer S. 131 und 132 seiner Schrift über die beiden Grundprobleme der Ethik (1. Aufl.) gegen die Kant'sche Vorstellung von „vernünftigen Wesen schlechtweg" polemisirt. Fast genau leiden sie Anwendung auf sein eigenes Verfahren. Vielmehr, die Zweideutigkeit des Satzes, daß der Wille das Wesen der Dinge sei, ist noch um Vieles größer, die Anwendung, welche Schopenhauer von demselben macht, noch unendlich verwegener. Sie wird zum Angelpunkt seiner Naturphilosophie sowohl wie seiner Ethik. Das wechselseitige Vertauschen des generellen Begriffs der Kraft und des speciellen Begriffs Wille, dieses Vexirspiel mit dem Wort Wille — in Verbindung mit dem Vexirbegriff des Dings an sich — dies allein macht es ihm möglich, auf der Einen Seite den menschlichen Willen und mit ihm die ganze Ethik zu naturalisiren, auf der anderen Seite die Natur phantastisch-poetisch zu anthropomorphosiren.

Eben die Naturkräfte — um für jetzt nur bei dem Letzteren stehen zu bleiben — waren ja das, woran jede ätiologische Naturerklärung in letzter Instanz anstieß, wodurch die Physik in die Metaphysik hinübergetrieben wurde. Jetzt haben wir die Antwort der Metaphysik: der Wille ist dasjenige, was jedem Dinge, was immer es auch sein mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es dasein und wirken kann. Nicht allein die

willkürlichen Actionen thieriſcher Weſen, ſondern auch das organiſche Getriebe ihres belebten Leibes, ſogar die Geſtalt und Beſchaffenheit deſſelben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen, ja, alle Geſtaltung und Kraftäußerung im Unorganiſchen, alles Geſchehen mit Einem Worte, gleichviel ob Motive oder Reize oder eigentliche Urſachen das Band der Erſcheinungen ſind — es iſt Alles an ſich und außer der Erſcheinung, d. h. außer unſerem Kopfe und ſeiner Vorſtellung, identiſch mit dem, was wir in uns ſelbſt als Willen finden. Nicht blos bei'm Menſchen, ſondern auch bei den Naturdingen kann man daher von „Charakter" ſprechen, und wenn wir unter „Natur" überhaupt das ohne Vermittelung des Intellects Wirkende, Treibende, Schaffende verſtehen, ſo ſind Natur und Wille gleichbedeutende, ſich deckende Begriffe. In poetiſch-lebendiger Weiſe wird dies nun ſowohl in dem Hauptwerk wie in der kleinen Schrift „Ueber den Willen in der Natur" ausgeführt, nicht ohne das gelegentliche Eingeſtändniß freilich des hypothetiſchen Charakters dieſer Anſchauung, nicht ohne das Gefühl, daß es ſich, nach Trendelenburg's treffendem Ausdruck, um die Durchführung einer bloßen Metapher handle. „Wenn wir" — es möge dieſe Stelle zugleich als Probe von der Darſtellungsgabe unſeres Autors dienen — „wenn wir den gewaltigen, unaufhaltſamen Drang ſehen, mit dem die Gewäſſer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet ſich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnſucht, mit der das Eiſen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektricität zur Wiedervereinigung ſtreben, und welche, gerade wie die der menſchlichen Wünſche, durch Hinderniſſe geſteigert wird; wenn wir den Kryſtall ſchnell und plötzlich anſchießen ſehen, mit ſo viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erſtarrung ergriffene und feſtgehaltene, ganz entſchiedene und genau beſtimmte Beſtrebung nach verſchiedenen Richtungen iſt; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zuſtand der Flüſſigkeit in Freiheit geſetzt und den Banden der Starrheit entzogen, ſich ſuchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Laſt, deren Streben zur Erdmaſſe unſer Leib hemmt, auf dieſen unabläſſig drückt und drängt, ihre einzige Beſtrebung verfolgend; — ſo wird es uns keine große Anſtrengung der Einbildungskraft koſten, ſelbſt aus ſo großer Entfernung unſer eigenes Weſen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns bei'm Lichte der Erkenntniß ſeine Zwecke verfolgt, hier aber, in den ſchwächſten ſeiner Erſcheinungen, nur blind, dumpf, einſeitig und unveränderlich ſtrebt, jedoch, weil es überall Eines und das Selbe iſt, — — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß." Was Wunder, wenn dieſem Manne Empedokles ein tieferer Naturphiloſoph

erſcheint als Ariſtoteles, was Wunder, wenn er mit ſcrupelloſer Phantaſie auch diejenige Analogie zwiſchen der Natur und dem menſchlichen Willen zur Bewährung ſeiner Anſicht verwerthet, die doch unzweifelhaft nur dann exiſtirt, wenn man den Willen nicht als die blinde Innenſeite des Intellects, ſondern beide als Faden und Einſchlag in der Textur unſeres Geiſtes betrachtet? Schopenhauer beruft ſich auf die *Teleologie der Natur*. Die ausnahmsloſe Zweckmäßigkeit, ſagt er, die offenbare Abſichtlichkeit in allen Theilen des thieriſchen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht zufällig und planlos wirkende Naturkräfte, ſondern ein Wille thätig geweſen iſt. Er iſt ſofort unerſchöpflich, ſinnreiche Beiſpiele herbeizuſchaffen, die teleologiſchen Thatſachen der organiſchen Natur in dieſem Sinne zu deuten. Nach dem Willen jedes Thieres hat ſich ſein Bau gerichtet; die Geſtalt des Ameiſenbären verhält ſich zu den Termiten wie ein Willensact zu ſeinem Motiv u. ſ. w. Eben das, woraus Andere lediglich die Vernünftigkeit der Natur, eben das dient ihm, um daraus die Willenshaftigkeit der Natur zu folgern. Die eine Folgerung, ſo viel wir ſehen, iſt ſo einſeitig wie die andere. In der Intelligenz liegt die anticipirende Kraft, welche eine künftige Wirkung, indem ſie dieſelbe als eine Aufgabe für den Willen faßt, zur Urſache, d. h. zum Zweck ſtempelt. Nicht das willenloſe Erkennen würde jemals den „cauſalen Gedanken," den ſchöpferiſchen Begriff erzeugt haben: aber ebenſowenig der erkenntnißloſe Wille eine Umkehrung der Cauſalitätsfolge, ein Vorwegnehmen der Wirkung. Wenn irgend etwas, ſo iſt es der Begriff des Zweckes, der von dem innigen Zuſammenhang zwiſchen Vernunft und Willen Zeugniß ablegt: der Ort, wo dieſer Begriff entſpringt, iſt der, wo jene Beiden, wie die Bänder eines Gelenkes, ineinandergreifen. Der Wille, von welchem Schopenhauer redet, iſt *offenkundig* der erkenntnißloſe, der Wille vor der Geburt der Vorſtellungsformen, *unter der Hand* dagegen der menſchliche, dem der Intellect ſehen hilft. Der „blinde" Wille benimmt ſich als ein ſehender, abſichtsvoller; ſtillſchweigend werden ihm Zwecke und mit den Zwecken Gedanken, wir müſſen wohl ſagen ungedachte Gedanken geliehen. In demſelben Athem wird uns die Zumuthung gemacht, alle Erkenntniß von ihm ausgeſchloſſen und dennoch Erkenntniß, weil Abſicht, in ihm latent zu denken. In dieſem Widerſpruch bleibt Schopenhauer mit einer bewundernswürdig harmloſen Zuverſichtlichkeit hängen; in dieſer Zuverſicht nimmt er keinen Anſtand, an und aus der Vorſtellungswelt Hergänge zu beweiſen, die vor der Vorſtellung, in dem puren Willen, keinerlei Sinn haben.

Man ſieht, die Idee eines blinden Willens mit latenten Zwecken führt zurück auf die abſtracte Grundlage des ganzen Syſtems, auf die

Gegenüberſtellung von Erſcheinung und Ding an ſich, und von einem neuen Geſichtspunkt aus kommt damit die ganze Haltloſigkeit dieſes letzteren Begriffs zum Vorſchein. Das Ding an ſich nämlich, d. h. das nicht Erkennbare ſoll uns zugleich „intim bekannt“ ſein. Wir ſollen von demſelben eine Erkenntniß haben, — aber eine Erkenntniß völlig anderer Art als was irgend ſonſt Erkenntniß heißt. Wir haben dieſelbe früher als das Selbſtbewußtſein, aber wir müſſen freilich dies Selbſtbewußtſein wieder in der verſchiedenſten Weiſe beſchreiben hören. Jetzt (I. 133) wird daſſelbe als ein Bewußtſein charakteriſirt, in welchem Jeder ſein eigenes Individuum, ſeinem Weſen nach, unmittelbar, ohne alle Form, ſelbſt ohne die von Subject und Object, erkennt und zugleich ſelbſt iſt, da hier das Erkennende und das Erkannte zuſammenfallen. Jetzt wieder ſollen wir auch im Selbſtbewußtſein keine erſchöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an ſich erhalten; was wir erfaſſen, iſt immer nur der erſcheinende, wenn auch in uns erſcheinende, der vom Intellect beleuchtete Wille. Die innere Wahrnehmung, die wir von unſerem eigenen Willen haben, iſt doch eben Wahrnehmung, ſie iſt zwar frei von den Formen des Raumes und der Cauſalität, aber auch ſie fällt in die Zeit, auch ſie iſt gebunden an die Form des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Im Willen, ſagt Schopenhauer an der einen Stelle, trete das Ding an ſich „in der allerleichteſten Verhüllung“ auf — als ob nicht die leichteſte Verhüllung für den Begriff des Dinges an ſich gleich verhängnißvoll wäre wie die dichteſte! „Blos relativ,“ ſagt er an anderer Stelle, ſei der Wille Ding an ſich — als ob nicht der Begriff des Dinges an ſich den Begriff des Relativen ausſchlöſſe!

Mit anderen Worten. Wir haben das eine Mal ein Ding an ſich hinter dem Ding an ſich, während ein anderes Mal dieſe Perſpective auf „Wolkenkukuksheim“ ziemlich barſch von dem Maſchiniſten dieſer ſpeculativen Weltbühne verſchloſſen wird. Wir ſehen ihn das eine Mal, ſeiner eigenen Dianoiologie zuwider, mit Begriffen ohne alle Anſchauung und Anſchaubarkeit operiren, und hören ihn ein anderes Mal deſto nachdrücklicher auf den „immanenten“ Charakter ſeines Philoſophirens pochen. Er verſteigt ſich jetzt wirklich zu einer Charakteriſtik des Willens an ſich, die ein genaues Seitenſtück zu der erſten ſeiner zwei verſchiedenen Darſtellungen des Selbſtbewußtſeins iſt; er ſchildert ihn als die abſolute Negation aller Erſcheinung, nicht getroffen von der allgemeinſten Form aller Vorſtellung, von dem Object für ein Subject Sein, bezeichnet ihn als untheilbar und Eins — nicht wie ein Object Eines iſt, auch nicht wie ein Begriff Eines iſt, ſondern Eins „als das, was außer der Möglichkeit der Vielheit liegt.“ So jetzt; und jetzt wieder ſcheint er ſich nur der zweiten

seiner Darstellungen des Selbstbewußtseins zu erinnern; jene ganze abstruse Charakteristik ist vergessen; das Ding an sich oder der Wille scheint ein ganz bekannter und unschuldiger, ein psychologischer Begriff zu sein, mit dem auch wir, von der sinnigen Anschauung des Mannes verlockt, zu spielen uns gefallen lassen mögen.

Aber hüten wir uns! Dieser Schein selbst ist durch und durch zweideutig und diese Zweideutigkeit liegt tief in der Natur der Sache. Wenn es eine Erkenntniß des Willens giebt, so ist derselbe nicht das Ding an sich. Wenn er das Ding an sich ist, so ist er weder selbst erkennbar, noch kann er irgend zum Schlüssel für das Verständniß der Welt werden. So bedingt es der Begriff des Erkennens und der Begriff des Dinges an sich. Schopenhauer fühlt das wohl. Daher seine abweichenden, sich widersprechenden Erklärungen. Die Wahrnehmung unseres Willens ist, wenn wir ihm glauben, die enge Pforte, durch die wir zu einem tieferen Aufschluß über das Wesen der Welt gelangen. Thatsächlich ist es keine Pforte, durch die man wirklich hindurch könnte, sondern eine blinde Thür. Wir meinen durch sie nach einem Hintergrunde hineinzublicken; wenn wir aber genauer zusehen, so ist dieser Hintergrund die Fläche der Wand, auf die ein Inneres nur perspectivisch gemalt ist. Diese Spiegelfechterei führt nun aber Schopenhauer eben vollständig durch; nur dadurch kömmt sein philosophischer Roman zu Stande. Auf der einen Seite macht er allen möglichen Gebrauch von der Würde, der Vornehmheit, dem Lockenden, was die Vorstellung des Dings an sich, d. h. des erschlossenen Unerschließbaren, des entdeckten Mysteriums der Welt, des hinter dem Vorhang Gelegenen mit sich führt. Auf der anderen Seite sucht er aus dem Rest von Vorstellbarkeit, den er dem Ding an sich lassen mußte, um überhaupt mit diesem imaginären Posten rechnen zu können, — aus diesem Rest sucht er so viel Erkenntnißinhalt herauszuschlagen wie möglich. Diese immer wiederkehrende Unentschiedenheit zwischen immanentem und transscendentem Verhältniß von Erscheinung und Ding an sich giebt dem System sein eigenthümlich schillerndes Aussehen. Der Mann giebt vor, daß er mit der Hand die Schrift der Vorstellung und den Satz vom Grunde zudecke, daß er die Urschrift des Dinges an sich nach ihrer eigenen geheimnißvollen Sprache verstehe und deute, — die Wahrheit ist, daß er, durch die Finger schielend, nur die nebenstehende Uebersetzung mit einiger Verstellung der Worte und Sätze ablieſt.

Denn zuerst, wenn er nun die ganze Welt die „Objectität des Willens" nennt, so kennen wir ja diese schöne Maske bereits aus dem Verhältniß, das er zwischen dem Willen und dem Leibe statuirte. Es ist die verschämte Causalität, und es gilt daher gegen jene Kategorie Alles,

was ſo oft, was auch von Schopenhauer gegen Kant's Anwendung des nur für Erſcheinungen geltenden Cauſalitätsgeſetzes auf die Beziehung dieſer zum Ding an ſich vorgebracht wird.

Die Maske, es iſt wahr, wird etwas unkenntlicher dadurch, daß der Wille ſich zunächſt unmittelbar oder adäquat objectiviren ſoll. Er tritt in die Vorſtellung; er will ſein Vorgeſtelltwerden, aber er will es nur ganz im Allgemeinen; er ſpiegelt ſich, aber in einem Spiegel, der frei iſt von der Strahlenbrechung durch Raum, Zeit und Cauſalität. Das Bild des Willens in dieſem Spiegel ſoll frei ſein von dem Princip der Vielheit, frei von dem Satze des Grundes — es ſind die Platoniſchen Ideen. Die Platoniſchen Ideen! — und ſo hätten wir zunächſt eine Vielheit ohne das Princip der Vielheit; der Eine und untheilbare Wille hätte ſich „adäquat" objectivirt und ſich dennoch in eine unendliche Mannichfaltigkeit auseinandergeſchlagen. Dieſe vielen Gattungen und Arten, dieſe vielen Willensacte des Einen Willens ſollen ferner Stufen ſeiner Objectität, ſeines Wollens ſein. Geſetzt, wir könnten uns dies Wollen, an ſich genommen, ohne Cauſalität denken, ſo doch die Unterſchiedenheit des Wollens nimmermehr ohne Grund. Nicht blos der Vielheit, ſondern auch dem Grade nach differenziirt ſich der an ſich ſeiende Wille. In ihm ſelbſt liegt das Princip dieſer Gradation. Denn nachgewieſen zwar wird der Unterſchied ſeiner Stufen an dem empiriſchen Charakter der unter jeder derſelben befaßten Einzelerſcheinungen, aber dieſe ſollen ja nur die Abbilder der Ideen ſein, und urſprünglich muß der Unterſchied daher die Vorbilder treffen. Ausdrücklich werden die Ideen ſelbſt als ſtärkere und ſchwächere, höhere und niedere Objectivationsſtufen bezeichnet. Endlich aber, und dies iſt entſcheidend, während es den Widerſpruch zugleich auf die Spitze treibt: dieſe Gradationen haben einen ganz anderen Werthmeſſer als den der Verſtehbarkeit der Erſcheinungen nach dem in der Vorſtellungswelt herrſchenden Geſetze des Grundes. Bewegungen auf Motive ſind nach dieſem Geſetze unverſtändlicher als Bewegungen auf Reize und dieſe wieder weniger durchſichtig als Bewegungen auf eigentliche Urſachen. Der ſtärker ſich objectivirende Wille ruft die ſchwerer zu entziffernde Erſcheinung hervor. Er ſelbſt mithin, der grundloſe Wille, trägt das Maaß, mit dem Maaße den Grund ſeiner Abſtufungen in ſich. Einen geiſtigen Grund. Der Wille, der, auf der höchſten ſeiner Stufen, den Mechanismus der Vorſtellung erzeugt, der Wille, der nun nicht mehr blind, mit unfehlbarer Sicherheit wirkt, ſondern ſich der vernünftigen Ueberlegung, dem Wirken auf Motive überliefert, dieſer Wille traut ſich mehr zu. In all' ſeiner Blindheit, wie wir früher ſahen, zweckmäßig wirkend, hat der Wille überdies die Tendenz, ſehend zu werden. Er

iſt, ſo ſcheint es, indem er unmittelbar die Ideen, mittelbar die ganze Wirklichkeit ſetzt, nicht blos der Vielheit und der Cauſalität, ſondern auch der Vernunft nicht fremd. Er iſt nicht nur objectiv vernünftig, ſondern er liebt auch die Vernunft, er arbeitet ſich zur bewußten Vernünftigkeit empor; er iſt — darin gipfelt ſich der Widerſpruch — am meiſten Wille da, wo er bewußter Wille, d. h. wo er am wenigſten er ſelbſt, am wenigſten Ding an ſich iſt. — —

Man kann ſagen, daß die ganze Aeſthetik und Ethik Schopenhauer's beſtimmt iſt, dieſen Widerſpruch durch neuen Widerſpruch zu corrigiren. Wenn der Grundgedanke des Syſtems die Nichtigkeit der vom Intellect beleuchteten Welt im Vergleich zu dem an ſich ſeienden Willen iſt, ſo muß behauptet werden, daß der ethiſche Theil des Syſtems richtiger gedacht und durchgeführt iſt als der naturphiloſophiſche. Wenn jener Grundgedanke andererſeits, die Transſcendenz des Dinges an ſich, ein Irrthum iſt, ſo wird eben deshalb die Ethik in ſich ſelbſt noch irriger ſein als die Naturphiloſophie, noch geeigneter, die Haltloſigkeit des Fundaments an den Tag zu bringen.

Verſuchen wir es nämlich einmal auf eigene Hand, von jenem Grundgedanken aus in gerader Linie, in ſtrenger Folgerichtigkeit das Syſtem weiter zu bauen! Das Erfaſſen des Willens als des Anſich der Welt, ſo lautet das Programm. Das höchſte Ziel mithin, welches dieſe Philoſophie dem Individuum ſtellen kann, wird kein anderes ſein können, *als:* auch praktiſch zu dieſem Anſich durchzudringen. In der weiteſten Entfernung davon befindet es ſich als vorſtellendes, in den Formen des Satzes vom Grunde befangenes, in der Erſcheinung und deren Erkenntniß verſirendes Individuum. Aus dieſer Erkenntniß und dem Handeln nach dieſer Erkenntniß wird es daher zurückkehren müſſen zu einem Zuſtande, der die Nichtigkeit ſolches Verhaltens ausdrücklich bezeugt und darſtellt; ſein Handeln wird nicht den in die Erſcheinung eingegangenen, zur Vorſtellung umgeſchlagenen Willen, ſondern den Willen an ſich bejahen müſſen; das Ziel ſeines Handelns kann nur Nichthandeln ſein. Einmal aber, als menſchliches Individuum, mit Erkenntniß begabt, wird es zu dieſem Ziele nur durch Erkenntniß — durch dieſelbe metaphyſiſche Erkenntniß durchdringen können, vermöge deren auch theoretiſch das Anſich ergriffen wurde. So allein wird die Ethik des Syſtems mit deſſen Metaphyſik zuſammenſtimmen. Das Princip der Metaphyſik war das leere Nichts des nichtswollenden Willens: das höchſte Gut wird eben dies Nichts, vermittelt durch die metaphyſiſche Erkenntniß ſein.

So einfach indeß liegt nur für uns, nicht für Schopenhauer die Sache: er hat auf einem ſchon zum Theil verbauten Platze weiterzubauen.

Ueber dem Verſuche ſeiner Naturphiloſophie, dem Anſich in ſeine Erſcheinung, dem Willen in ſeine Offenbarungen nachzugehen, hat ſich jener Grundgedanke des Syſtems bereits erheblich modificirt. In Folge deſſen iſt der Wille, der „ſich ein Licht angeſteckt hat," als ein höherer oder höchſter dargeſtellt worden, und eben in dem Auftreten der Erkenntniß offenbarte ſich ſeine höhere Vollendungsſtufe. Soll nun jetzt, nach der wieder eintretenden urſprünglichen, nach der umgekehrten Anſichtsweiſe, dieſe Erkenntniß wieder als etwas zu Ueberwindendes, Nichtiges dargethan werden, ſo wird es einer möglichſt unmerklichen Biegung, es wird gewiſſer vermittelnder Vorſtellungen bedürfen. Zwei Hülfsbegriffe, die doch ſcheinen können, ganz auf dem Boden der bisherigen Auseinanderſetzungen gewachſen zu ſein, treten in den Vordergrund: der Begriff des „Willens zum Leben" und der Begriff der „Dienſtbarkeit" des Intellects unter dem Willen. Die erſtere Bezeichnung iſt nichts als eine im Hinblick auf die Ethik vorgenommene Degradation des ſich objectivirenden Willens, und das Recht zu ihr wird daraus entnommen, daß der Wille immer nur ſich ſelbſt in endloſem Streben wolle, daß er immer auf Selbſterhaltung gerichtet ſei. Das Recht zu dem zweiten Begriff von dem dienenden Intellect liegt in den teleologiſchen Vorſtellungen des Syſtems vorbereitet, nur daß der Zweckbeſtimmung jetzt auf einmal die Wendung einer unwürdigen Stellung des Intellects gegeben wird. Wenn der Wille das Primäre, der Intellect das Secundäre iſt — welches richtigere Verhältniß könnte der Letztere einnehmen als das einer dienenden Stellung gegen den Erſteren? Aber der Wille iſt eben jetzt unter dem Namen des „Willens zum Leben" ein Herr geworden, dem zu dienen weder Ehre noch Freude bringt. Alſo Befreiung von dieſer Herrſchaft. Dieſem Gedanken kommt ſofort auf der einen Seite die Lehre von den Ideen, auf der anderen Kant's ſcharfſinnige Analyſe des Geſchmacksurtheils, ſeine Auffaſſung der äſthetiſchen als der unintereſſirten Betrachtung der Dinge entgegen; auch des Spinoza cognitio intuitiva iſt bei der Hand — und ſo füllt ſich die Lieblingsvorſtellung Schopenhauer's, die Vorſtellung von der Genialität mit pſychologiſch-metaphyſiſchem Inhalt. Wunderbarer Weiſe ſehen wir in der Genialität auf einmal den Intellect, durch die Löſung ſeines ſecundären Verhältniſſes zum Willen, eine Würde erlangen, die ihn eigentlich über den Willen erhebt. Das Individuum wird zum „willenloſen Subject der Erkenntniß," d. h. in der That, es reißt ſich los von dem Anſich der Welt, wird zum déserteur de l'ordre général!

Ein doppeltes Spiel, wer ſieht es nicht, wird hier abermals mit dem Willen geſpielt. Zuerſt wird ſeine Willensnatur aufgeboten, um die ganze Welt aus ihm zu erzeugen; dann plötzlich wendet ſich das Blatt;

ſein Charakter als Ding an ſich, ſein hoher Titel in partibus infidelium wird geltend gemacht, um die Welt wieder verſchwinden zu laſſen, um ſie zunächſt in die Ideen, weiterhin in das reine Nichts aufzuheben. Auf der erſten Hälfte des Weges, in der Naturphiloſophie, wird mehr und immer mehr latente Vernunft und endlich frei werdende Vernunft in ihm ſichtbar: auf der zweiten Hälfte des Weges wird er dieſer immanenten Vernünftigkeit und Unterſchiedenheit wieder entleert, bis er zuletzt, in der Ethik, in abſolutes Dunkel zurücktritt. Und ein doppeltes Spiel wird, dem entſprechend, mit der Erkenntniß geſpielt. Erſt wird an ihr die Seite hervorgekehrt, vermöge deren ſie das Princip der nichtigen Erſcheinung iſt, dann die, vermöge deren doch nur ſie das Mittel iſt, um das Anſich zu ergreifen und zu realiſiren.

Nur Ein Schritt noch, und von der Genialität gelangen wir zur Heiligkeit, von der intuitiven äſthetiſchen zu der rein metaphyſiſchen Erkenntniß. In der Ethik hält das Schopenhauer'ſche Syſtem ein letztes Gericht über ſich ſelbſt, von deſſen Verdict keine Appellation mehr möglich iſt. Von dem Willen als dem Anſich ausgehend, conſtatirt es ſelbſt, daß dieſer Begriff ein ſich ſelbſt aufhebender Widerſpruch und die Löſung dieſes Widerſpruchs — das Nichts iſt.

Unter dem Namen der intelligibeln Freiheit zwar ſucht Schopenhauer zunächſt noch dieſes Eingeſtändniß zu bemänteln. Nur in der Erſcheinung ſoll es keine Freiheit geben. Nichtsdeſtoweniger — ſo raiſonnirt er im Anſchluß an Kant — iſt das Gefühl der moraliſchen Verantwortlichkeit der ſichere Anzeiger, daß wir frei ſind. Es bleibt alſo nur übrig, daß wir an ſich, jenſeits der Erſcheinung, in dem Einen Willen der Welt, frei ſind, frei nicht in unſerem Thun (denn hier ſind wir dem Geſetze der Cauſalität und folglich der Nothwendigkeit verfallen), ſondern in unſerem Sein. Operari sequitur esse, und auf dies Esse bezieht ſich jene Verantwortlichkeit.

Es geht — beiläufig — ſchon auf dem Wege zu dieſer Theorie keineswegs ganz correct zu. Hier, wie hin und wieder auch ſonſt, ſpielt unſerem Philoſophen die ſo ſtiefmütterlich von ihm behandelte und gleichſam apanagirte Vernunft einen Streich. Er will beweiſen, daß auch bei gedachten Motiven, nicht blos bei den die Thiere allein leitenden anſchaulichen, von Freiheit keine Rede ſein könne, daß jene wie dieſe zuletzt mit urſächlicher Nothwendigkeit wirken. Nur darin, ſagt er (Grundprobleme, erſte Aufl. S. 37), beſtehe der Unterſchied, daß der Menſch überlegen, d. h. daß er „mittelſt ſeines Denkvermögens die Motive, deren Einfluß auf ſeinen Willen er ſpürt, in beliebiger Ordnung abwechſelnd und wiederholt ſich vergegenwärtigen könne." In beliebiger Ord-

nung — es iſt klar, daß damit wenigſtens in der Region des Denkens ein wirklich freies Thun, im Widerſpruch mit der behaupteten Nothwendigkeit des nachfolgenden Entſchluſſes, eine Spontaneität der Vernunft geſetzt iſt, die mit dem „weiblichen," empfangenden Charakter dieſes Vermögens in Uebereinſtimmung zu bringen nicht unſere Sache iſt.

Dies jedoch bei Seite — auch mit dem Zugeſtändniß der Realität moraliſcher Verantwortlichkeit wiſſen wir die Schopenhauer'ſche Freiheitstheorie ſchlechterdings nicht zu reimen. Verantwortlichkeit ſchließt den Begriff der Schuld in ſich. An etwas Schuld ſein heißt: von etwas die Urſache oder doch die Miturſache ſein. Sofort zwar ſucht Schopenhauer dieſer Folgerung durch ſeine Faſſung des Gewiſſens zu entgehen. Er definirt daſſelbe als das immer mehr ſich füllende „Protokoll der Thaten;" denn nur durch unſere Thaten, nur durch Erfahrung lernen wir allmählich, mehr und mehr, unſer Sein kennen. Schon recht; — nur daß natürlich nicht dieſe Bekanntſchaft als ſolche, ſondern die Billigung oder Mißbilligung, mit der dieſelbe begleitet iſt, das Gefallen oder Mißfallen, das wir an unſerem ſo uns bekannt gewordenen Charakter haben, das Weſen des Gewiſſens ausmacht. Gefallen oder Mißfallen ſetzt einen Maaßſtab voraus, an dem wir unſeren Charakter meſſen. Woher kömmt uns dieſer Maaßſtab? Wir fühlen, daß wir ſind oder nicht ſind — wie wir ſein könnten oder ſollten. Könnten, ſollten. Dies ſetzt eine Herrſchaft über unſer Sein, Herrſchaft ſetzt Vermögen, Vermögen ſetzt Urſächlichkeit voraus, und immer alſo — das Gefühl der Verantwortlichkeit zugegeben — wird in unſeren intelligibeln Charakter eine Freiheit hineingetragen, die nicht, wie Schopenhauer will, über alles Grundſein hinaus iſt, ſondern ſelbſt urſächlich wirkt. Wenn ſich die moraliſche Verantwortlichkeit nicht darauf bezieht, daß wir die freie Urſache unſerer empiriſchen Thaten ſind, ſo darauf, daß wir die Thäter, d. h. die freie Urſache unſeres So- oder Soſeins ſind: dem operari sequitur esse ſchiebt ſich ein esse sequitur operari vor. Nicht der Eine Wille und deſſen Grundloſigkeit iſt im Stande, dieſen Knoten zu löſen; iſt einzig in dieſem unſer Sein und unſere Freiheit, ſo liegen in der That, wie Herbart in ſeiner Recenſion der „Welt als Wille und Vorſtellung" ſich ausdrückt, „alle Individuen an einer und derſelben Kette." Nur Zweierlei kann hier helfen. Entweder die Wurzeln der Individualität und folglich auch der Freiheit reichen tiefer in das Anſich hinab — und davon, daß Schopenhauer immer wieder auf dieſen Gedanken hingetrieben wurde, liegen Andeutungen bei ihm ſelbſt, ſo wie mehrfache Verſicherungen ſeiner Freunde vor. Oder aber — und ſo offenbar forderte es die Conſequenz des Syſtems — auch die moraliſche Verantwortlichkeit mußte geleug-

net, ſie mußte, als beruhend auf dem Satze vom Grunde, ganz in das Bereich der Erſcheinung gewieſen und in letzter Inſtanz für einen bloßen Trug der Maja erklärt werden. Es gereicht dem Denker Schopenhauer nicht zur Ehre, daß er zu dieſer Conſequenz nicht vorgedrungen. Wie weit er aber davon entfernt war, zeigt das Geſchwätz (I. 355 ff.), mit dem er die aus ſeinem Determinismus ſich ergebenden praktiſchen Folgerungen abzulenken ſich angelegen ſein läßt — ein Geſchwätz, das nur inſofern intereſſant iſt, weil ihm dabei abermals die Vernunft mit ihrem Charakter der Beſonnenheit gut genug iſt, zwiſchen der Freiheit, die er im wirklichen Leben doch nicht gänzlich miſſen mag, und der Unfreiheit, auf die ſeine metaphyſiſche Freiheit hinausläuft, eine Brücke zu ſchlagen.

Das genaue Gegenſtück nun aber dieſes Freiheitsbegriffs iſt der die Schopenhauer'ſche Ethik abſchließende Begriff der Heiligkeit: — ein nur offeneres Eingeſtändniß von der Leere und Nichtigkeit des Gedankens des Dinges an ſich, ſobald Ernſt mit demſelben gemacht wird. Wir befinden uns damit, wie ſchon geſagt, in der Fortſetzungslinie der Aeſthetik. Das Bild des ſich objectivirenden Willens, des Willens zum Leben, den die Naturphiloſophie mit Theilnahme in ſeine Bewährungen hinein verfolgte, wird immer mehr grau in grau gemalt. Als es galt, den Beweis für die durchgehende Zweckmäßigkeit der Natur zu führen, da ſpielte der Gedanke einer in dem Einen Willen präſtabilirten Harmonie, eines Sichentgegenkommens aller Erſcheinungen des Willens eine Hauptrolle. Jetzt wird der entgegengeſetzte Gedanke, der freilich auch in der Naturphiloſophie ſchon aufgetretene Gedanke eines Kampfes aller Willenserſcheinungen gegen einander in den Vordergrund geſtellt. Nun iſt Leben, das menſchliche Leben vor Allem, nichts als Leiden. Nun wird der mit jener teleologiſchen Anſchauung ſcheinbar unzertrennlich verbundene Optimismus für eine „ruchloſe" Anſicht erklärt und ſtatt deſſen der craſſeſte Peſſimismus proclamirt. Das bewußte Bejahen des Lebens wird ſophiſtiſch mit Bejahung des Leibes nach deſſen fleiſchlichſter Seite, die Erſcheinung nicht blos mit Schein, ſondern mit Schmerz und Sünde, das Princip der Individuation mit dem Princip des Egoismus gleichgeſetzt. Der ſo nahe liegende Gedanke, daß alle Disharmonie des Einzelwillens im poſitiven Wollen, das iſt im Bejahen des ganzen, einen großen Organismus bildenden Willens zum Leben ſich löſen möge, bleibt gefliſſentlich in der Ferne ſtehen. Nur die Vernunft könnte ja hier vermitteln, — und dieſe leider, was auch gelegentlich zum Lobe des Stoicismus und der praktiſchen Vernünftigkeit geſagt werde, liegt ja auf dem Gebiete der Erſcheinung und des Satzes vom Grunde. Was aber liegt denn nicht auf dieſem Gebiete, und wie mithin iſt es möglich, im Leben über das Leben hinauszukom-

men? Einzig und allein durch jene „höhere Erkenntniß“ iſt es möglich, die das principium individuationis durchſchaut! Sie wenigſtens iſt, wenn anders das ganze Syſtem auch nur formell zu Stande kommen ſoll, der unentbehrliche Standpunkt, die elaſtiſche Stelle, von der aus man ſich in das Anſich hinüberſchwingen kann. In das Anſich? Nicht doch! Vergebens erwarten wir, daß am Schluſſe des Syſtems als das Wort für die Löſung aller Lebenswiderſprüche und Lebensſchmerzen der Ausdruck: „Bejahung des Willens an ſich“ eintreten werde. Die Verneinung des Lebenswillens iſt vielmehr Verneinung des Willens überhaupt; Verneinung iſt das letzte Wort der Schopenhauer'ſchen Ethik; das Anſich iſt eingeſtandenermaaßen das Nichts, und wenn nun doch noch das durch die metaphyſiſche Erkenntniß vermittelte Ergreifen dieſes Nichts als ein Act der intelligiblen Freiheit bezeichnet wird, ſo geht dieſem Satze unmittelbar die andere Behauptung, wir wollen richtiger ſagen, das Eingeſtändniß zur Seite, daß das Eintreten dieſer Freiheit in die Erſcheinung ein thatſächlicher Widerſpruch ſei.

So endet dieſes Syſtem mit erklärtem Nihilismus und Widerſpruch. Es lohnt kaum, noch darauf aufmerkſam zu machen, wie dieſelbe Hohlheit und Selbſtauflöſung in dem Begriffe des von Schopenhauer als Fundament der Moral gelehrten univerſellen Mitleids zu Tage kömmt, oder darauf, wie in dem ſchlau geprägten Ausdruck: „Quietiv des Willens — dem Zwillingsbruder der „Objectität des Willens“ — nur wieder der grelle Conflict von Erſcheinung und Ding an ſich, von Grund und Grundloſigkeit, von urſächlicher Motivirung und nicht urſächlicher, transſcendenter Freiheit verſteckt werden ſoll. Mit Einem Wort, wir ſind, je länger je mehr, in ein Gewirr von Widerſprüchen, von ſich gegenſeitig verklagenden, vexirenden und aufreibenden Gedanken verſtrickt. In der That, nur durch den Willen unſeres Philoſophen, durch einen völlig raiſonloſen Willen beſteht ſein Syſtem, und es war kein übler Rath, den ihm Herbart ertheilte, durch die Verneinung dieſes Willens ſelber einige Schritte auf dem Wege zur „Heiligkeit“ zu machen. Die Selbſterkenntniß des Willens endet in dem Selbſtmorde des Willens. Unſere Kritik dieſes Gedankengebäudes hat ſo wenig wie möglich die Hebel von Außen angeſetzt; durch ſeine eigenen Vorausſetzungen hat es ſich aus den Fugen gehoben, und es iſt nicht zu viel geſagt, wenn wir behaupten, daß dabei kein Stein auf dem andern geblieben iſt.

4.

Wie war es möglich, einem ſo guten Kopfe möglich, eine dergeſtalt ſich ſelbſt widerlegende Lehre nicht blos aufzuſtellen, ſondern ein langes Leben hindurch feſtzuhalten?

Wir mögen wollen oder nicht, — dieſe Frage wird uns früher oder ſpäter von dem fertigen Syſtem auf deſſen Entſtehungsgeſchichte und eben damit von dem Werke auf den Urheber, auf das Leben und die Perſönlichkeit unſeres Philoſophen zurückweiſen. Und dennoch, wir möchten dieſen Schritt ſchlechterdings nicht eher thun, ehe wir nicht die ganze Textur und den Charakter dieſer Philoſophie von jedem weſentlichen, in ihr ſelbſt liegenden Standpunkt aus überſchaut haben. Nur hin und wieder, nur im Vorbeigehen haben wir bisher das Verhältniß des Schopenhauer'ſchen zu anderen philoſophiſchen Syſtemen berührt. Unter dieſen Beziehungen nach Außen iſt jedoch eine dem Syſtem ſo weſentlich, daß ſie zur Aufklärung von deſſen innerer Verfaſſung geradezu unumgänglich iſt. Denn wohl rühmt Schopenhauer, daß ſein Syſtem nicht wie die Syſteme Anderer aus dem „Umwenden von Begriffen fremder Philoſophien," nicht, wie z. B. das Fichte'ſche, aus der Lectüre der Kant'ſchen Kritik der Vernunft, ſondern aus der Anſchauung der wirklichen Welt hervorgegangen ſei, allein er hat doch andererſeits gerade ſeiner Abhängigkeit von, ſeiner Verwandtſchaft mit Kant keinerlei Hehl. Aehnlich wie Fichte behauptet auch er, nur Kant zu Ende gedacht, Kant's Sache durchgeführt zu haben. Er erklärt die Bekanntſchaft mit den Hauptſchriften des großen philoſophiſchen Reformators für die unerläßliche Vorbedingung zum Verſtändniß ſeiner eigenen Lehre. Alle anderen Denker, ſei es, daß er ſich mit ihnen begegnet, ſei es, daß er ſie kreuzt, fertigt er mit gelegentlichen Bemerkungen ab: den einzigen Kant kritiſirt er, und dieſe Kritik wird zu einem integrirenden Beſtandtheil, ſie tritt als ein beſonderer, ergänzender Anhang zu der Darſtellung des eigenen Lehrgebäudes auf.

Wie demnach ſteht Schopenhauer zu Kant? Worin beſteht der entſcheidende Fortſchritt über, worin der principielle Unterſchied von Kant?

Er beſteht nicht darin, daß jener die Kant'ſche Lehre von der ſubjectiven Bedingtheit des Ganzen der Erfahrung auf den ſcharfen Ausdruck bringt: die ganze Welt iſt Vorſtellung; denn der reine Kantianismus, wie er am unverhüllteſten in der erſten Auflage der Kritik der reinen Vernunft ſich darſtellt, wird ſich mit dieſem Ausdruck einverſtanden erklären müſſen. Weiter auch nicht darin, daß Schopenhauer die vielen Stammbegriffe des Verſtandes, durch die nach Kant die Erſcheinungen geſetzmäßig verknüpft und alſo objectiv werden, auf den einen Begriff der Cauſalität zurückführt; denn nicht nur, daß auch bei Kant ſchon dieſe vor allen anderen Kategorien hervortritt: dieſe ganze Vereinfachung wird ſich uns ſpäter als eine bloße Folge anderer, viel einſchneidenderer Abweichungen ergeben. Der Punkt vielmehr, in welchem alle dieſe Abweichungen zuletzt zuſammen laufen, beſteht in der Wendung, welche Schopen-

hauer der Lehre von dem Gegenſatze von Erſcheinung und Ding an ſich gab. Auf dieſe Wendung allein bezieht es ſich, wenn er die Hoffnung ausdrückt, daß man einſt ſagen werde, er habe das Räthſel gelöſt, welches Kant aufgegeben habe. Er laſſe, ſo formulirt Schopenhauer ſelbſt (II. 204) das Weſentliche ſeines Verhältniſſes zu dem großen Vorgänger, er laſſe ganz und gar deſſen Lehre beſtehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erſcheinung ſei, aber er füge hinzu, daß ſie gerade als Erſcheinung die Manifeſtation desjenigen ſei, was erſcheint; mit Kant nenne er dies das Ding an ſich, und Weſen und Charakter deſſelben müſſe mithin aus der Erfahrungswelt, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung herauszudeuten ſein. Als den „eigenthümlichſten und wichtigſten Schritt ſeiner Philoſophie" bezeichnet er ganz übereinſtimmend damit an einer ſpäteren Stelle den von Kant als unmöglich aufgegebenen Uebergang von der Erſcheinung zum Dinge an ſich, und als das Neue ſeiner Philoſophie die Lehre, daß dieſes Ding an ſich eben Willen ſei.

Mehr jedoch. Schopenhauer ſagt uns ferner auch, daß und wodurch ihm Kant zu dieſer Entdeckung den Weg gewieſen. Kant's Erklärung des Problems von dem Zuſammenbeſtehen der Freiheit und der Nothwendigkeit — die „größte aller Leiſtungen des menſchlichen Tiefſinns" — dieſe Lehre macht er als den Punkt namhaft, wo ſeine eigene Philoſophie aus der Kant'ſchen, „als aus ihrem Stamme hervorgehe."

Es iſt vorzugsweiſe und zuerſt in dem Abſchnitt über die Antinomien, wo der Verfaſſer der Vernunftkritik dieſe Lehre entwickelt. Bei der lebloſen oder blos thieriſch belebten Natur, ſo ſetzt er auseinander, finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als blos ſinnlich bedingt zu denken. Aber anders bei'm Menſchen. Der Menſch, der die ganze Natur ſonſt lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt ſich ſelbſt auch durch bloßes Inſichblicken — durch Apperception ſagt Kant — und zwar in Handlungen und inneren Beſtimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann; einestheils iſt zwar auch der Menſch ſich ſelbſt eine Erſcheinung unter Erſcheinungen, ein Sinnenweſen, ein Phänomenon, anderntheils aber, nämlich in Anſehung gewiſſer Vermögen, ein blos intelligibler Gegenſtand, ein Noumenon. Dieſe Vermögen ſind der Verſtand und vor Allem die über alles Empiriſche hinausſtrebende Vernunft. Daß dieſe Vernunft nun irgendwie Cauſalität habe, daß — fügt der vorſichtige Mann hinzu — „wenigſtens wir uns eine dergleichen an ihr vorſtellen," iſt aus der Stimme der Pflicht, aus dem moraliſchen Geſetz, dem unbedingten Soll der Vernunft klar. Innerhalb des Naturgebietes nämlich hat das Sollen ganz und gar keine Bedeutung; Sollen bezeichnet eine mögliche Handlung, davon der Grund nichts Anderes als ein Begriff iſt,

während von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erſcheinung ſein muß. Zum Wollen überhaupt werden mich die mannichfaltigſten Naturgründe antreiben, wie denn auch der Erfolg meines Wollens, die Handlung als ſolche durchaus der Herrſchaft von Naturbedingungen anheimfällt: aber jenem mannichfach bedingten Wollen ſetzt allererſt die Vernunft mit dem von ihr ausgeſprochenen Sollen „Maaß und Ziel, ja Verbot und Anſehen entgegen.“ Iſt es aber ſo, ſo werden wir an jedem Menſchen einen zwiefachen Charakter unterſcheiden müſſen, einen empiriſchen, der ihm als Sinnenweſen, einen intelligiblen, der ihm als *Ding an ſich* zukömmt. Das Wirken der Vernunft, ſofern es in die Erſcheinungswelt hinübergreift, wird an das Naturgeſetz von Urſach und Wirkung, an deren zeitliche Folge und unbeendliche Kette gebunden ſein: die menſchlichen Handlungen werden, ſofern wir ſie ihrem Urſprung nach erklären wollen, auf ein empiriſches Cauſalitätsgeſetz, einen empiriſchen Charakter zurückgeführt werden müſſen, aus dem ſie mit Nothwendigkeit abfließen. Dieſem empiriſchen Charakter jedoch liegt ein intelligibler zu Grunde. Nur das ſinnliche Schema des Letzteren iſt der Erſtere. Etwas Anderes iſt es, die menſchlichen Handlungen nach ihrem Urſprung erklären, etwas Anderes, ſich ſelbſt bewußt werden, wie wir ſie erzeugen und ſie demgemäß mit der Vernunft in praktiſcher Abſicht vergleichen. Thun wir das Letztere, ſo finden wir — eben in uns ſelbſt — eine ganz andere Regel und Ordnung als die Naturordnung iſt; die reine Vernunft iſt über die Zeitform und die Bedingungen der Zeitfolge hinaus, ihre Cauſalität muß als Freiheit, d. h. als ein poſitives Vermögen abſoluten, zeitloſen Anfangens vorgeſtellt werden.

Ueber den Sinn ſo wenig wie über die Motive dieſer Kant'ſchen Lehre kann, zumal wenn man die betreffenden Ausführungen in der *Kritik* der praktiſchen Vernunft gegenwärtig hat, der mindeſte Zweifel obwalten. Zur Rettung der menſchlichen Freiheit, im moraliſchen Intereſſe und aus moraliſchen Erwägungen heraus iſt ſie aufgeſtellt. Vom Begriff der ſittlichen Verantwortlichkeit kömmt Kant auf den Begriff der ſittlichen Freiheit. Vor dem Forum der Vernunft werden wir jener Verantwortlichkeit inne: eben in der Vernunft muß eine Cauſalität durch Freiheit wurzeln. Nur formell iſt der Ausgangspunkt ſeiner Deductionen die allgemeine Unterſcheidung von Erſcheinung und Ding an ſich: der wahre Sachverhalt iſt, daß er dieſe Unterſcheidung nur benutzt, um für die menſchliche Freiheit einen Platz ausfindig zu machen. Mehr als das. Wenn Kant nur an dieſer Stelle oder doch nur im praktiſchen Theil ſeines Syſtems von jener ſonſt ſo problematiſchen und vexatoriſchen Unterſcheidung eine ernſtliche Anwendung macht, indem er ſie auf den Menſchen überträgt, ſo erſchöpf

ſich im Grunde auch die Bedeutung derſelben in dieſer Einen Anwendung. Das Ding an ſich, wie und bei welchen Gelegenheiten er auch ſonſt davon rede, bekömmt einen realen Werth und tritt poſitiv in Geltung einzig und allein in praktiſcher Abſicht. Nur in der Vernunft, in unſerer Vernunft manifeſtirt ſich das Ding an ſich. Nur als praktiſche Freiheit, als Freiheit vernünftiger Weſen bricht es leuchtend durch. Nur wollend, und zwar im vernunftbeherrſchten, ſittlichen Wollen überzeugen wir uns von ſeiner Realität.

Gern gewiß bewundern wir mit Schopenhauer den Tiefſinn dieſer Kant'ſchen Lehre, aber wir würden dieſer Bewunderung uns unwürdig zeigen, wenn wir ſie nicht mit Reſpect vor der ſcheidenden Gewiſſenhaftigkeit, vor der Sorgfalt und Genauigkeit des unvergleichlichen Mannes verbänden.

In zwei Punkten knüpft Schopenhauer an Kant an, um in beiden unkritiſch über ihn hinauszugehen. Auch er geht von der Apperception unſerer ſelbſt aus und auch er wendet ſich dabei zu der praktiſchen Seite unſeres Weſens hinüber. Der Satz, den er als einen Zuſatz zu der Kant'ſchen Lehre bezeichnet, daß „wir nicht blos das erkennende Subject ſind, ſondern andrerſeits auch ſelbſt zu den erkennenden Weſen gehören, ſelbſt das Ding an ſich ſind," dieſer Satz könnte noch als ein Kant'ſcher erſcheinen, außer ſofern er bereits auf ein theoretiſches Ergründen des Dings an ſich losſteuert. Die ganze Differenz jedoch tritt im weiteren Fortgange hervor. Wir finden uns im vernünftigen und freien Willen als Ding an ſich, ſo ſagt Kant: wir finden uns im Willen als Ding an ſich, ſo ſagt Schopenhauer. Dort Vernunft und Freiheit, ein verantwortungsvolles Vermögen der Selbſtbeſtimmung, hier der vernunftloſe, blinde Wille, jene Nominalfreiheit, die nur Freiheit vom Satze des Grundes iſt: — es iſt eine gründliche Verſchiebung, ja, eine völlige Verkehrung der Kant'ſchen Anſchauung. Nur in dieſer Verkehrung freilich konnte ſie unſer Kantianer zu jener kühnen Folgerung verwerthen, deren er ſich als eines ferneren Schrittes über die Entdeckung des Meiſters hinaus rühmt, — zu der Uebertragung deſſen, „was Kant von der Erſcheinung des Menſchen und ſeines Thuns lehrt, auf alle Erſcheinungen in der Natur." Ausdrücklich, wohlgemerkt, ſpricht Schopenhauer von einer Erweiterung, einer Ausdehnung der Kant'ſchen Lehre, und wir haben uns früher die Leichtfertigkeiten klar gemacht, die dabei die Stelle des Beweiſes vertreten. Wollte man verſuchen, das Recht dazu in Kant's Lehre ſelbſt aufzudecken, ſo könnte ein ſolches höchſtens auf denjenigen Seiten der Kritik der reinen Vernunft gefunden werden, wo Kant zunächſt das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnothwendigkeit „im

Allgemeinen und ganz abstract" vorträgt. Demgemäß behauptet z. B. Kuno Fischer wirklich, daß die Lehre von dem zwiefachen Charakter schon in Kant's Sinne „als kosmologisches Problem von allen Erscheinungen gelte." Als Problem immerhin, — aber mit nichten die Lösung des Problems. Auf's Bestimmteste beschränkt Kant die intelligible Freiheit auf den Menschen oder doch auf die „vernünftigen Wesen;" er exponirt in concreto das Problem einzig und allein in Beziehung auf den Menschen; er gründet seine Lösung ganz und gar auf die Entdeckung, daß wir in uns das Vermögen selbstthätiger Vernunft, absoluter Spontaneität haben. Kant geht keinen Schritt über das hinaus, was er eben im Bewußtsein des vernünftigen Wesens von sich selbst findet: Schopenhauer verfälscht zunächst diesen Fund und er dehnt zweitens das Gefundene auch dahin aus, wo es eben nicht gefunden werden, wo nur die Phantasie es hineinlegen kann.

Zwar — diese unkritische Erweiterung wird vielleicht durch etwas Anderes gut gemacht. Kant nämlich, indem er seine Lehre vom intelligiblen Charakter aufstellt, leiht ja dem Ding an sich Causalität, und Causalität hat doch nur Anwendung im Gebiete der Erscheinung. Es ist bekannt, wie oft und wie früh dieser Einwand gegen Kant erhoben worden ist, nicht blos in Beziehung auf diese, sondern auch auf die andere Lehre, daß das Ding an sich, als Substrat der Empfindung, der Sinnlichkeit den Anstoß gebe und also doch unleugbar die „Ursache" werde, die Dinge in Raum und Zeit zu fassen. Auch Schopenhauer erhebt den Einwand, und wiederholt rühmt er sich, daß derselbe, in Folge der von ihm gründlich vollzogenen Trennung von Wille und Vorstellung, auf seine Lehre keine Anwendung erleide.

Die Wahrheit ist: der Einwand trifft Kant, zumal in Beziehung auf dessen Freiheitslehre, um Vieles weniger als Schopenhauer.

Er trifft Kant gerade deshalb nicht, weil dieser, indem er der Vernunft eine intelligible Ursächlichkeit zuschreibt, nicht etwa das Ding an sich überhaupt, sondern nur einen Punkt der übersinnlichen Welt erkannt haben will. Oder nein! auch dieser Punkt soll nicht sowohl erkannt, sondern es soll nur ein, eingeständlich unzureichender und nach bloßer Analogie gültiger Ausdruck für dasjenige gewonnen sein, dessen wir uns im Handeln nach dem Sittengesetze mit einer anderen zwar, aber nicht minder zwingenden Gewalt bewußt werden als diejenige ist, die unser Verstandeserkennen begleitet. Ganz gewiß ist diese Unterscheidung eines Erkennens schlechtweg und eines Erkennens in praktischer Absicht zu subtil und, genauer besehen, nicht stichhaltig: allein immerhin bleibt der reale Sinn jener „intelligiblen Causalität" beständig unter der Controlle unseres moralischen Bewußtseins, während die Grundlosigkeit des menschlichen

Willens, welche Schopenhauer lehrt und das angeblich in allen Dingen der Natur ſich objectivirende univerſelle Wollen ſchlechterdings jeder Controlle ſich entzieht. Gerade Schopenhauer, indem er die Natur aus dieſem Wollen heraus deuten will, macht das Ding an ſich thatſächlich, wenn auch pſeudonym, cauſal. Von allen ſolchen Deutungsverſuchen fern, conſtatirt Kant im Grunde einzig die Thatſache, daß das vernünftige Weſen ſeinen Charakter ſich ſelbſt verſchafft, daß die Vernunft, laut unbeſtreitbaren Selbſtzeugniſſes, ein Vermögen des von ſelbſt Anfangens beſitzt. Von dem Schopenhauer'ſchen Naturwillen kann eben nur dieſelbe Phantaſie, die ihn geſchaffen, die Cauſalität im gewöhnlichen Sinne des Wortes fern halten: von dem Willen, der der unſrige und mit der Vernunft identiſch iſt, haben wir, vor aller Anwendung der Kategorie der Cauſalität die Gewißheit, daß er eine der Cauſalität analoge Macht iſt.

Ewig, es iſt wahr, wird der Geiſt Kant's mit ſeinem Buchſtaben im Streite liegen, aber derjenige, ſicher, iſt nicht der Erbe ſeines Geiſtes, der aus dem höchſtgelegenen Punkte der Kant'ſchen Philoſophie Vernunft und Freiheit entfernt, um danach denſelben zu vermeintlich tieferen theoretiſchen Aufſchlüſſen über das verborgene Innere der Welt zu benutzen. Nicht Schopenhauer, ſondern Kant hat ſcharf und gründlich die Grenzen zwiſchen dem Theoretiſchen und dem Praktiſchen gezogen, und wenn freilich dieſer Scheidung gegenüber die Forderung der Wiedervereinigung beſtehen bleibt, ſo liegen doch auch dazu ſchon bei Kant die Keime bereit. Zur Wiedervereinigung, aber nicht zur Verwirrung. Kant's praktiſche Philoſophie und insbeſondere ſeine Lehre von der intelligiblen Freiheit iſt allerdings der Ort, von dem aus man ſich über den innerſten Sinn und die Tragweite ſeiner ganzen Philoſophie zu orientiren hat. Dann jedoch wird man inne, daß dieſe Philoſophie, weit entfernt, ein Spielen mit dem Begriff Willen zu begünſtigen, vielmehr durch und durch eine Philoſophie der Freiheit iſt und daß in der von ſelbſt anfangenden Vernunft der Geiſt ſich nur in eminenter Weiſe als das bewährt, was er eigentlich immer und überall iſt — was er auch da iſt, wo er durch Zeit und Raum und durch die aprioriſchen Verſtandesformen ſich theoretiſch in den Beſitz der Welt ſetzt. Von dieſem Geſichtspunkt aus, bei einem Gange durch die Kant'ſche Philoſophie, der, in umgekehrter Richtung als der von Kant ſelbſt eingeſchlagenen, von dem Ethiſchen aus zur Beleuchtung des Erkenntnißgebietes führte, würde unter Anderem auch der Schein einer unrechtmäßigen Anwendung des Cauſalitätsbegriffs auf den „intelligiblen Charakter" vollends ſich auflöſen. Man weiß, und es iſt im Früheren auch von uns ſchon andeutend zur Sprache gebracht, wie nahe Fichte einer ſolchen Umbildung der Kant'ſchen Philoſophie kam, wenn er jenes

Soll der Vernunft, das für Kant nur ein Punkt des noumenischen Gebiets war, für das ganze, für das einzig Ansichseiende in allen Erscheinungen erklärte. Wie viel besser verstand doch der Verfasser der Wissenschaftslehre den Meister als der Verfasser der Welt als Wille und Vorstellung! Von dem ethischen Höhepunkte des Kriticismus wendet sich jener zu einer ganz und gar praktischen, dieser zu einer phantastischen Deutung der Welt, wird jener vom Philosophen zum Redner, dieser zum Poeten. Um Alles zu sagen: die Schopenhauer'sche Auslegung und Fortbildung der „tiefsinnigsten aller Kant'schen Lehren" schließt eine Vernichtung ihrer kritischen Grundlage, eine Entwerthung ihrer ethischen Bedeutung, eine Depotenzirung von Freiheit und Vernunft in sich.

Im engsten Zusammenhang damit steht nun aber der wunderliche Versuch Schopenhauer's, den transscendentalen Idealismus der deutschen Philosophie mit dem englisch-französischen Empirismus, Kant mit Locke und Cabanis in ein Verhältniß ergänzender Gegenseitigkeit zu bringen. Es ist der pikanteste, es ist einer der aufklärendsten und am meisten charakteristischen Züge an der Physiognomie dieser abenteuerlichen Weltanschauung.

Es sei nämlich, so müssen wir sehr bald hören, eine Einseitigkeit der Kant'schen Philosophie, daß dieselbe den „naturhistorischen Gesichtspunkt für den Intellect gänzlich ignorirt habe." Die ganze Welt ist etwas lediglich Ideelles, sie existirt blos als Vorstellung — so lehrt die Transscendentalphilosophie. Die Vorstellung — so hinwiederum lehrt die naturalistische, die physiologische Theorie der Franzosen — ist nichts weiter als die Function eines Eingeweides, jener Breimasse, die man das Gehirn nennt. Beide Ansichten, sagt Schopenhauer, haben Recht; es handelt sich nur darum, jede in die andere hinein fortzusetzen. Stellen wir uns auf den Standpunkt, welcher die Welt als eine objectiv gegebene nimmt, so sehen wir, wie die Natur, in ihren Bildungen sich höher und höher steigernd, am Ende den thierischen, den menschlichen Organismus, und, als eine „Efflorescenz" desselben, das Gehirn erzeugt. Durch die Functionirung des Gehirns sofort ist die objective Welt, ist sowohl das Bewußtsein anderer Dinge wie das Selbstbewußtsein bedingt; nur durch das Gehirn selbst mithin — ist der Leib des Individuums als reales Object und mit diesem das Gehirn gesetzt!

Naiver sind wohl niemals zwei sich gegenseitig aufhebende Ansichten „versöhnt," das will sagen aneinandergeschweißt worden. Die Lehre von der Welt als Vorstellung schließt jede ursächliche Erklärung, die hinter die Vorstellung zurückginge, aus: nichtsdestoweniger wird uns hier ausdrücklich eine Einsicht in die von Kant unbeachtete „Genesis" des Bewußt-

ſeins angeboten. Der Sinn von Kant's transſcendentaler Aeſthetik und Analytik iſt der, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung vor der Erfahrung nachgewieſen werden: nichtsdeſtoweniger werden dieſe Bedingungen hier, in einem handgreiflichen Cirkel, rückwärts wieder in der durch ſie bedingten Erfahrung aufgeſucht. Es iſt im zweiten Bande der Parerga, daß Schopenhauer dieſes Beginnen durch die Bemerkung zu rechtfertigen ſucht, daß ein vorausſetzungsloſes Verfahren in der Philoſophie, wie überall, unmöglich ſei und daß es ſich daher allemal darum handle, ein ſolches einſtweilen als gegeben Genommenes nachträglich wieder zu compenſiren. Eine an ſich gewiß richtige Bemerkung, — und ſo rechtfertigt ſich in der That die relative „Willkürlichkeit" des Kant'ſchen Ausgangspunktes durch den nachträglichen Beweis, daß die Erfahrung durch die Data der Erfahrung eben nicht erklärt werden könne. Behauptungen dagegen, von denen die eine die andere aufhebt, leiſten einander den Dienſt gegenſeitiger Rechtfertigung nur inſofern, als ſie ſich gefallen laſſen, nach wie vor abſolute Willkürlichkeiten zu ſein. Schopenhauer hat die Wahl, ſeinen zwiefachen Standpunkt für eine zwiefache abſolute Willkürlichkeit oder ſeinen Wechſelbeweis für ein claſſiſches Muſter eines circulus vitiosus angeſprochen zu ſehen.

Es müßte denn ſein, daß ein Umſtand ihn rettete, — der Umſtand, daß er ja der rein naturaliſtiſchen Erklärung eine wieder ideologiſche unterſchiebt, daß er die transſcendentale und die phyſiologiſche durch die ihm ganz eigene metaphyſiſche in einander überführt. Ein Schein, der doch unmittelbar in nichts zerrinnt. Denn es ſei ſo; in letzter Inſtanz ſoll nicht das Gehirn, ſondern der Wille die Vorſtellung erzeugen. Wie erzeugt er ſie denn? Er erzeugt ſie nur in ſofern — wir berufen uns vorzugsweiſe auf Bd. II. S. 310 — ſofern er zunächſt Vielheit und Individuation erzeugt hat; denn nur an der Individuation hängt das Bedürfniß der Erkenntniß; zur Befriedigung dieſes Bedürfniſſes ſchafft der Wille das Gehirn mit der demſelben eigenthümlichen Function. Das Erkennen alſo ſoll durch die Individuation nothwendig werden: aber die Individuation wieder wird erſt möglich durch Zeit und Raum, alſo durch die Formen des Erkennens! Wir ſind in einen anderen, keineswegs in einen verſtändlicheren Cirkel hineingeworfen. Denn nicht der Wille, ſondern, genau genommen, der Intellect erzeugt nach dieſer Darſtellung den Intellect. Wenn aber ja der Wille, ſo doch nur durch das Zwiſchenglied der rein phyſiologiſchen Erklärung, in welcher Rückſicht Schopenhauer ganz richtig ſagt, daß der Intellect nicht eigentlich das Secundäre, ſondern ein Tertiäres zum Willen ſei. Wir müſſen ohne Einrede ſchon zugegeben haben, daß alles Bilden und Treiben der Natur einfach identiſch iſt mit

Willen, um uns beduciren zu lassen, daß der Wille sich zum Werkzeug seiner Zwecke den Intellect schaffe. Und nur scheinbar also ruft Schopenhauer die Physik wegen ihrer Ansprüche auf absolutes Erklären zur Ordnung, denn in Wahrheit macht er den Willen nur dadurch zu einem Erklärenden, daß er ihn zu etwas rein Physikalischem macht. Nicht zum ersten Mal, aber hier vielleicht am deutlichsten erkennen wir, daß der eigentliche Kern seiner Willensmetaphysik nichts Anderes als Naturalismus ist. Er weiß sich mit dieser Metaphysik, die ganz seine Erfindung ist, mehr als mit der von Kant herübergenommenen Lehre, daß die Welt Vorstellung ist; das will sagen: er ist mehr Naturalist als Idealist. Wie wir oben sahen, daß er die ethische Tiefe der Kant'schen Philosophie zuschüttet, so sehen wir jetzt, daß er auch den Sinn und Werth des Transscendentalen, trotz der scharf zugespitzten Formulirung desselben, vernichtet.

Was Wunder, wenn die ganze Erkenntnißlehre des Mannes von diesem unechten, naturalistischen Idealismus die Spuren trägt? Auch Kant zwar weiß, daß er den Sensualismus Locke's nur widerlegt, indem er den Subjectivismus desselben in gewissem Sinne weiterführt. Unserem Kantianer dagegen, in dessen Kritik der Vernunft überall statt „Erkenntnißvermögen" die Variante „das Gehirn," wenigstens am Rande steht, erscheint Kant einfach und in jeder Beziehung als Fortsetzer Locke's: dieser hat die Kritik der Sinnesfunctionen, jener überdies die schwierigere der Gehirnfunctionen geliefert, jener den Antheil, den die Sinnesnerven an der Erscheinung haben, dieser überdies den des Gehirns von dem Ding an sich abgezogen. Er selbst, Schopenhauer, hat die Gedanken beider Denker abschließend summirt, und wie er diese Beiden auf Ein Niveau stellt, so kann er seine eigene Lehre, die Welt ist Vorstellung, gleichwerthig finden mit dem Berkeley'schen Pseudoidealismus, mit der bloßen Verinwendigung der Dinge. Die Consequenzen einer solchen Anschauung können nicht ausbleiben. Abwechselnd tritt er bald auf den Locke'schen, bald auf den Kant'schen Standpunkt. Ganz nach der Theorie des Sensualismus stellt er (Ueber die vierfache Wurzel, 2. Aufl. S. 57) den Anfang des Erkenntnißprocesses zunächst so dar, daß die Dinge einen Eindruck auf unsere Sinnesorgane hervorbringen. Aus der Empfindung schafft dann der Verstand mittelst Zeit, Raum und Causalität ein anschauliches Object, und nun wieder ist es das so gemachte Object, welches das Machen des Objects ermöglicht. Wie Fichte diesem Cirkel entging, indem er ihn auf den Punkt des in und auf sich selbst wirkenden Ich zusammenzog, ist bekannt. Aber nicht so Schopenhauer. Er sucht ihn nur abermals durch die Citation seines metaphysischen Geistes, des Willens zu durchbrechen — nur schade,

daß ſich derſelbe auch hier alsbald als ein ſehr körperlicher Geiſt, als das Qualitative an allem Sein, als ein bloßer Name für das Phyſikaliſche verräth. Wie aber am Anfang, ſo am Ende des Erkenntnißproceſſes, in der Lehre von der Vernunft und den Begriffen. Es wird Mehreren ſo ergehen wie Herbart. Wenn Schopenhauer ſchon in der Kant'ſchen Aeſthetik und Analytik eine „heilloſe Vermiſchung von Denken und Anſchauung" findet, von der dann alle ſeine Fehler nur die Folge ſeien, ſo wird man dieſen Vorwurf zunächſt nicht verſtehen. Denn wie ſorglos auch Kant im Gebrauche des Wortes Anſchauung iſt — ſeine Meinung iſt ſehr deutlich die, daß die wirkliche Anſchauung eines Gegenſtandes das Reſultat des Zuſammenwirkens von Empfindung, den Formen reiner Sinnlichkeit und den Kategorien des Verſtandes iſt, und dieſe Meinung differirt im Ganzen und Großen keineswegs von der Meinung Schopenhauer's, der ja auch ſeinerſeits die Anſchauung nur durch Mitwirkung des Verſtandes zu Stande kommen läßt und demgemäß ausdrücklich ihre Intellectualität behauptet. Der Sinn des Vorwurfs wird erſt deutlich, wenn man zu dem Capitel von der Vernunft fortgeht. Sofort nämlich behandelt Schopenhauer die zunächſt transſcendental von ihm erklärte Anſchauung wie als ob ſie nicht ſowohl ein Aprioriſches, als vielmehr ein Apoſterioriſches, nicht ſowohl ein Gemachtes als ein Gegebenes wäre, — er macht ſich ſelbſt der heilloſeſten Verwirrung von Idealismus und Empirismus ſchuldig. Die angebliche Verwirrung Kant's beſteht, näher zugeſehen, darin, daß bei ihm der Verſtand (und ebendeshalb die transſcendentale Anſicht) nicht in der Hervorbringung der anſchaulichen Welt erliſcht, ſondern, über die Gebundenheit an die Sinnlichkeit hinausſtrebend, ſich als Vernunft, erſt theoretiſch, dann praktiſch auf die Ideen richtet. Bei Kant, um es anders zu ſagen, iſt die Reihe der aprioriſchen Thaten des Geiſtes erſt mit dem Soll der praktiſchen Vernunft geſchloſſen, ſo wie umgekehrt die Wurzel der praktiſchen Freiheit bis zu den erſten Bewährungen der Selbſtändigkeit des Geiſtes, bis zu den reinen Anſchauungsformen Raum und Zeit zurückreicht. Wie ſollte derjenige freilich dieſes tiefe Hindurchwirken des Freiheitsgedankens durch den ganzen Bau der Kant'ſchen Philoſophie zu würdigen wiſſen, der dieſen Freiheitsgedanken ſelbſt da, wo er offen als der Gedanke vernünftiger Sittlichkeit hervortrat, in ſein Gegentheil verkehrte? An der Schopenhauer'ſchen Lehre von der Vernunft ſpiegelt ſich nur ſeine Abwendung von dem Kant'ſchen Ethicismus. Er zieht hinter der Deduction der anſchaulichen Welt einen Strich, um demnächſt die geſammte abſtracte Erkenntniß auf gut anglikaniſche Weiſe als einen bloßen Reflex der anſchaulichen zu erklären. Wir haben nun hier natürlich keine Kritik des Senſualismus zu ſchreiben. Wir conſtatiren nur, daß dieſe

strenge Trennung von anschaulicher und abstracter Erkenntniß nichts Anderes als ein Rückfall in die sensualistische Erkenntnißtheorie ist, wobei das positive Wesen der Begriffe, ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit völlig unerklärt bleibt. Mit diesem willkürlichen Abbrechen des Transscendentalen bringt dann ziemlich Alles zusammen, was Schopenhauer zur Kritik der Kant'schen Philosophie beibringt. Darum ist ihm die Lehre vom transcendentalen Schematismus eine bloße Spiegelfechterei und die praktische Vernunft eine Chimäre; darum erklärt er die Kant'schen Kategorien mit Ausnahme der Causalität für einen überflüssigen Luxus und sucht er sie als bohle Schemen darzustellen, die ihren Ursprung theils in der bloßen logischen Form der Vernunft, theils in dem Conflict zwischen intuitiver und abstracter Erkenntniß haben. Er sinkt geradezu auf den Standpunkt des Herder'schen Verständnisses der Vernunftkritik herab, ja, er steigt noch eine Stufe tiefer herab, wenn er doch, unter beständiger Berufung auf die Engländer, die Worte für bloße Zeichen der Begriffe erklärt, wenn er über Wesen und Natur der Letzteren die beste Auseinandersetzung bei Thomas Reid gefunden haben will. Wie dann freilich mit dieser psychologisch-empirischen Erkenntnißtheorie seine transscendente Metaphysik in Einklang zu bringen sei — vor dieser Aufgabe stehen wir völlig rathlos. Auf der einen Seite unter Kant zurücksinkend, überschreitet er ihn auf der anderen Seite in der phantastischesten Weise. In der Ideenlehre kömmt dieser Widerstreit der auseinanderstrebenden Richtungen seines Philosophirens auf's Grellste zum Vorschein. Denn psychologisch-empirisch erklärt er jetzt die Ideen für Repräsentanten der Begriffe, die durch die Vereinigung von Vernunft und Phantasie möglich werden (Welt als V. und V. I. 48 vgl. Vierf. Wurzel, S. 127) — jetzt wieder, auf der Höhe seiner Metaphysik, sind sie ihm das Ding an sich oder der Wille in adäquater Objectität, und das Individuum erfaßt sie, indem es sich zum „reinen Subject des Erkennens" verwandelt, indem es sich in jenen elementaren Charakter zurückzieht, welcher allen Formen und Functionen von Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit voraufliegen soll!

Und sollen wir nun, nachdem wir überall schon auf den Zusammenhang der Schopenhauer'schen Metaphysik und Erkenntnißlehre mit seinen ethischen Anschauungen hingewiesen haben, — sollen wir nun noch einmal einen besonderen Gang auch durch seine Ethik machen? Die Beschaffenheit derselben entspricht durchaus dem zweideutigen und gemischten Charakter jener anderen Disciplinen. In der Metaphysik und Naturphilosophie Phantast mit naturalistischem Hintergrund, in der Erkenntnißlehre Idealist mit sensualistischem Zuschlag, ist unser Philosoph in der Ethik Empiriker mit mystischem Ausgang. So sehr in der That weicht er mit-

gends aus den Spuren Kant's, so sehr, so principiell steht er nirgends auf empirischer Grundlage als in seiner Lehre von dem Wesen der Sittlichkeit und des Rechts. Wie könnte es auch anders sein bei einer Philosophie, deren höchster Begriff jener Wille ist, der zu seinem Kern und Körper die Natur hat, der sich im Individuum — im geraden Gegensatz zu Kant's blutlosem Wollen — am unmittelbarsten im Blute objectiviren soll? Bei einer Philosophie, nach welcher auch das vernünftige Denken, das bei'm Menschen zwischen Willen und Handeln tritt, der bloße Nachklang eines „irgendwann und irgendwo erhaltenen Eindrucks von außen" ist? Hobbes, Hume, Priestley und Voltaire sind die Autoritäten, auf die er sich für seinen eigenen Determinismus beruft, und von Kant schwankt er zu Hobbes auch in seiner Lehre vom Staate hinüber. Die Stellen, in denen er die Schlechtigkeit der Menschen und den Jammer des Lebens ausmalt, sind klassisch für den Standpunkt des skeptischen Empirikers. Reich an glücklichen Gewahrungen und geistreichen Betrachtungen ist der Abschnitt in den Parergis, in welchem er, von aller Metaphysik geflissentlich absehend, eine Anweisung zu der Kunst, das Leben glücklich und angenehm zu führen, eine Eudämonologie entwirft — so etwa wie Parmenides neben der Lehre von dem Einen Sein eine ionisirende Physik. Noch auf dem Uebergange aber zu der metaphysischen Reconstruction einer idealen Ethik bleibt er im Empirismus hängen, wenn er doch das sympathische Gefühl des Mitleids für das Fundament aller Tugend erklärt. Nur ein jäher Sprung, ein Sprung der Verzweiflung gleichsam trägt ihn endlich in jene inhaltslose Mystik hinüber, deren Oede er durch die Bilder christlicher Heiligen und schöner Seelen nicht so sehr zu verstecken im Stande ist, als er sie durch den Hinweis auf das indische Büßerwesen offenbar macht.

Wie weit — noch einmal — sind wir durch das Alles von dem Geiste Kant's verschlagen! Statt des nüchternen Interesse's Kant's an der Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, drängt sich das phantastische Interesse in den Vordergrund, die Welt als eine geträumte, ja, als eine verzauberte vorzustellen — es ist das Interesse, welches ein Kind hat, wenn ihm der Zeichner eine Gegend aus der Vogelperspective, der Naturforscher einen Gegenstand durch ein optisches Glas zeigt. Wie im Theoretischen, so im Praktischen. An die Stelle des Kant'schen Rationalismus tritt ein quietistischer Mysticismus, der strenge Pflichtbegriff Kant's verwandelt sich in die Lehre von der Kasteiung und Ertödtung des Leibes, die sittliche Arbeit in dumpfe Willenslosigkeit, der Fortschritt der Geschichte in eine Kreisbewegung, deren Centrum das Nichts ist. In diese phantastisch-mystische Umdeutung des Kriticismus aber mischt

sich immerfort die gewöhnlichste, ja gemeinste Ansicht von Welt und Leben, und gerade aus dieser Mischung erwächst die romanhafte Abenteuerlichkeit, die blendende Paradoxie des in allen Farben spielenden Systems. Nun erst werden die trockenen und abstracten Grübeleien des alten Kant nicht blos verständlich, sondern unterhaltend, wenn uns z. B. die Einsicht, daß Raum und Zeit und die durch diese gesetzte Vielheit bloße Formen unserer Anschauung sind, durch die grenzenlose, gegen das Einzelne gleichgültige Verschwendung bewiesen wird, mit der die Natur ihre wunderbaren und kunstvollen Erzeugnisse schafft und wieder zerstört. Dieser Mann hat den Muth, den Humor Jean Paul's ernst zu nehmen. „In diesem Dinge, das nicht größer ist als ein Kohlkopf und welches gelegentlich der Scharfrichter abschlägt," findet sich die ganze Welt, finde ich selbst mich, darin herumspazierend! Mit dem Hiebe des Scharfrichters wäre diese ganze Welt weg — „wucherten nicht jene Dinge wie die Pilze, so daß ihrer stets genug sind, die in's Nichts versinkende Welt wieder aufzufangen, so daß sie von ihnen stets, wie ein Ball, im Schweben erhalten wird." Jene geologischen Vorgänge vor dem Entstehen einer Thierwelt, wie sie durch die Beobachtungen und Schlüsse der Naturwissenschaft nachgewiesen sind — sie haben, da sie ja vor der Existenz eines Bewußtseins vor sich gingen, gar kein Dasein an sich gehabt, ihr Dageweseusein ist ein blos hypothetisches! Betrachtungen wie diese, welche — um mit Schelling zu reden — „in eine clavis Fichtiana seu Leibgeberiana gehören" werden unserem Philosophen nicht etwa zum Beweise gegen, sondern sie dienen ihm im Gegentheil zur grellen Veranschaulichung des transscendentalen Idealismus. Noch zauberhaftere Effecte aber vollends weiß er zu erzielen, wenn er das geheimnißvolle Licht seines Dinges an sich in der Laterna magica aufsteckt, mittelst deren er uns die Welt zeigt. Ein Schüler der Stoa, wo nicht gar des Paracelsus oder Cardanus, deducirt er eine allgemeine Analogie aller Dinge der Welt daraus, daß alle eben die Objectität des einen und selben Willens und folglich dem inneren Wesen nach identisch sind. Während die Lehre von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden die Möglichkeit eines Vorhersehens des Zukünftigen offen erhalten soll, wird andererseits das Schicksal, das den Lebenslauf der Menschen beherrscht, als unser eigner Wille in Anspruch genommen, der, von jenseits unseres vorstellenden Bewußtseins, und eben deshalb uns selbst unbewußt, den Traum unseres Lebens dirigire. Ja, geradezu ein Wunderthäter ist der Wille. Das somnambüle Fernsehen und Vorhersehen, ebenso das durch den animalischen Magnetismus beglaubigte Wirken in die Ferne, alle Magie mit Einem Worte erklärt sich aus der durch Raum und Zeit hindurchgreifenden Allmacht des Willens

als des allgegenwärtigen metaphyſiſchen Subſtrats der Natur. In dieſem Willen iſt ein Schlüſſel ſogar zur Erklärung der Geiſtererſcheinungen und des Tiſchrückens gewonnen — und das Alles mit obligater Berufung bald auf die Seherin von Prevorſt, bald auf Kant und auf den echten Sinn des „Kriticismus!“ Die Wahrheit iſt: hier laufen alle Grenzen in abſoluter Kritikloſigkeit durcheinander; mit dem Worte, daß die Magie „die praktiſche Metaphyſik“ ſei, befinden wir uns in der äußerſten Entfernung von Kant, der ſeinerſeits die praktiſche Metaphyſik bekanntlich in der „reinen Moral“ ſuchte. Kriticismus! Transſcendentalphiloſophie! Die Wahrheit iſt: unſer Kantianer gleicht einem Manne, der, in der Weiſe jenes famoſen Helmſtedter Profeſſors, die Entdeckungen der Phyſik und Chemie zu taſchenſpieleriſchen Ueberraſchungen verwerthet; er veräußerlicht und verabenteuerlicht den transſcendentalen Idealismus, um ihn ſchließlich auf die nichtigſten Kunſtſtücke zu dreſſiren. Kant unterſcheidet in den Prolegomenen ſeinen „kritiſchen“ Idealismus von dem „ſchwärmenden“ und dem „träumenden“: er würde für den Schopenhauer'ſchen, wenn er ihn ja eines beſonderen Namens werth befunden haben ſollte, keinen paſſenderen als den des ſpielenden Idealismus haben wählen können.

5.

Wir ſind der Löſung des Räthſels, wie das Schopenhauer'ſche Syſtem habe zuſammenhalten können, durch die Prüfung ſeines Beruhens auf Kant'ſcher Grundlage nicht näher gekommen. Die ſo kraus ineinander gewachſenen Gedanken ſtimmen unter ſich ſelbſt nicht, ſie ſtimmen ebenſo wenig mit den Kant'ſchen zuſammen. Nicht blos einzelne Gedanken, ſondern ganze Gedankenreihen ſtehen feindlich gegen einander. Wie in einem Tonſtück, welches unvermittelt aus einer Tonart in die andere überſpränge, ſo werden wir hier aus dem Idealismus in den Empirismus, aus dem Materialismus in die Myſtik hinübergeworfen. Disharmonie iſt geradezu der Charakter des Ganzen. Vorſtellung und Wille theilen ſich in die Welt wie Kaſtor und Pollux in das Recht des Lebens. Der Wille hinwieder kehrt ſich feindlich gegen das Wollen, die höhere Erkenntniß verdrängt die gewöhnliche vom Platze. Mit Kant ſollen wir Cabanis, mit Hobbes und Voltaire Plato und den Buddhismus zuſammenreimen. Und dieſe Zumuthung, wohlgemerkt, wird nicht etwa in der Weiſe des Eklekticismus gemacht, der das Gemeinſame verſchiedener Vorſtellungsweiſen aufſucht und die Unterſchiede abſtumpft, ſondern ſo vielmehr, daß dieſelben, an ihren contraſtirenden Enden gegen einander gekehrt, wechſelſeitig ineinander umſchlagen. Wir ſind vielleicht keine deliſchen Schwimmer: aber wir beken-

nen, daß wir uns auf dieſes Meer unmöglich wagen können. Wir ſehen nichts als ſich kreuzende, begegnende und hemmende Strömungen, und was allenfalls von Weitem wie ein in ſich zurücklaufendes Syſtem erſcheinen konnte — es iſt in Wahrheit nur der durch jene Strömungen hervorgebrachte, nie zur Ruhe kommende Strudel.

Wo jedoch iſt das Syſtem, das von Widerſprüchen völlig frei wäre, und wie verſtünde man den Zuſammenhalt irgend eines, wenn man es nicht zuletzt aus der lebendigen, individuellen Einheit desjenigen Geiſtes deutete, der es erſchuf? Keine Philoſophie der Welt iſt das bloße Facit einer Gedankenrechnung. Eine jede, wir zweifeln nicht daran, iſt irgendwie ein Moment der Entwickelung der Wahrheit; — allein könnte die Wahrheit ſich überhaupt, im ſtrengen Sinne des Ausdrucks, entwickeln, wenn ſie aus nichts als aus logiſchen Elementen beſtünde? ja, hätte für Menſchen das Mühen um ſie einen Reiz, wenn in dieſer Entwickelung nicht das volle Leben des Geiſtes, nach all' ſeinen natürlichen und ſittlichen, ſeinen Gemüths- und Phantaſiebeziehungen pulſirte? Die Frucht wäre überall durch den Boden bedingt, und nur das philoſophiſche Denken wäre losgeſprochen von den Bedingungen der individuellen Exiſtenz? Vielmehr, wie die philoſophirenden Individuen ſelbſt mannichfach beſtimmte und beeinflußte Weſen ſind, ſo auch ihre Syſteme. Alle ohne Ausnahme: — am gewiſſeſten eines, das ſich rühmt, aus lebendiger Anſchauung der Welt hervorgegangen zu ſein, ein Syſtem, das für ſeinen Urheber den Werth einer Religion hatte, in das er ſich dergeſtalt eingeſponnen hatte, daß es all' ſein Lebensintereſſe ausfüllte und deckte.

Unſere Prüfung daher ſo wenig wie unſere Charakteriſtik der Schopenhauer'ſchen Philoſophie darf auf dem Punkte ſtehen bleiben, den wir bisher erreicht haben. Sinn und Werth derſelben iſt erſchöpfend nur aus ihrer *Entſtehung*, ihre Entſtehung nur im Zuſammenhang mit dem *Leben*, dem *Bildungsgange*, der *Charaktereigenthümlichkeit* ihres Urhebers zu erkennen. Auch für dieſen neuen Gang werden wir uns ſo viel wie möglich an die eigenen Werke unſeres Philoſophen halten, aber wir werden nun zugleich die thatſächlichen Mittheilungen benutzen dürfen, welche uns die Schriften von Gwinner und Frauenſtädt darbieten, einſchließlich natürlich der Auszüge aus Schopenhauer's Erſtlingsmanuſcripten, welche eine jüngſte Publication von Frauenſtädt zu den ſchon früher von ihm gegebenen hinzugefügt hat.*) *Ein* Reſultat aber dürfen wir

*) Aus Schopenhauer's handſchriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente. Leipzig 1864, F. A. Brockhaus.

vorweg ankündigen. Auch die Schopenhauer'sche Lehre, wie sich von selbst versteht, hat sich unter dem Einfluß der Bildung, der Denk- und Empfindungsweise ihrer Epoche entwickelt. Wenn aber die Größe unserer wahrhaft großen Denker darin besteht, daß sich in ihrem Denken das Wesen und Wollen der Zeit zu treffendem Ausdruck zusammenfaßte, so wird sich bei Schopenhauer ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht einer eigenartigen und eigenwilligen Natur zeigen, die der geistigen Substanz der Zeit das Gepräge individueller Paradoxie und Laune aufdrückt. Die thörichte Prätension, nicht sowohl mit dem lebenden Geschlechte mit-, als den kommenden Geschlechtern vorzudenken, stellt diesen Mann seitwärts von dem Strome der Meinungen, Strebungen und Bedürfnisse der Nation. Er ist ein Apfel, der weit vom Stamme fällt, da er denn spät und wie zufällig aufgehoben — und wieder weggeworfen werden mag. Das scheinbar launische Schicksal, das über ihm gewaltet, ist einzig und allein die Schuld seiner eigenen Ungeselligkeit, die natürliche Folge seines launischen Denkens und Einbildens. —

Man ist versucht, die geistige Eigenart des Mannes zurückzuverfolgen bis auf seine Herkunft. Schopenhauer stammt von väterlicher Seite aus einer alten und angesehenen Danziger Patricierfamilie. Sein Vater, Heinrich Floris Schopenhauer, wird als ein stolzer, heftiger, selbstwilliger Charakter, voll republicanischen Sinns für Freiheit und Recht, zugleich als ein Mann von ungewöhnlicher geistiger Bildung und als thätiger und gewandter Geschäftsmann geschildert. Achtunddreißigjährig vermählte er sich mit der zwanzig Jahre jüngeren Johanna Henriette Trosiener, derselben, welche sich später als talentvolle Schriftstellerin hervorthat, und der das romanlesende Publicum so viele Bände anmuthig unterhaltender Geschichten verdankt. In Danzig den 22. Februar 1788 geboren, war Arthur ein fünfjähriges Kind, als der Vater der preußischen Herrschaft, der die alte Hansestadt verfallen war, trotzig den Rücken wandte und sich nach Hamburg übersiedelte. Die jugendliche Mutter, allzu sehr mit sich selbst beschäftigt, war schwerlich die beste Erzieherin; nur für den Vater wenigstens, trotz seiner gelegentlichen Härte und Heftigkeit, blieb dem Sohne auch später noch ein Gefühl dankbarer Achtung. Zu frühzeitig verpflanzt, entging dem Knaben auch der Segen einer wohlgestimmten Häuslichkeit. Es gab in dem Hause seines Vaters Statuen und Bilder, eine reiche französische und englische Bibliothek, aber wenig Familienglück und Stetigkeit. Wenn schon das reichliche, glänzende Leben daheim den Knaben verwöhnte: noch mehr that es das vornehme Reiseleben, das die Eltern seit der Uebersiedelung nach Hamburg führten. Schon den Neunjährigen nimmt der Vater mit nach Frankreich, um ihn dort zwei Jahre bei einem Geschäfts-

freund in Havre zu lassen. Die thörichte Absicht, ihn ganz zum Franzosen zu bilden, wurde erreicht; nicht ebenso die, ihm Neigung zum Kaufmannsstande einzuflößen. Am Schlusse einer nun folgenden vierjährigen Erziehung in einem Hamburger Privatinstitut war in dem talentvollen Knaben ein lebhafter Trieb zur Wissenschaft, eine Abneigung gegen Erwerbsthätigkeit erwacht. Als echter Geschäftsmann schließt der Alte mit dem Sohne einen Handel ab. Gegen das Versprechen einer mehrjährigen Reise entsagt dieser dem Plane zum Studiren. Er sieht, in Begleitung seiner Eltern, während der Jahre 1803 und 1804 Belgien, England, Frankreich, die Schweiz und Deutschland; sechs Monate verbringt er in einer Pension in London und legt hier den Grund zu seiner nachmaligen Vertrautheit mit englischer Sprache und Literatur. Das war ohne Zweifel ganz der Weg, ihm eine weltmännische Ausbildung zu geben, es diente vortrefflich dazu, ihn, statt mit todten Begriffen, mit lebendigen Anschauungen zu nähren — wäre er nur nicht der Zucht der Schule, der Gleichmäßigkeit einfacher Gewöhnung, der Anhänglichkeit an die Heimath darüber verlustig gegangen. Des Vaters Rechnung überdies erwies sich als irrig. Nach so viel genossener Freiheit drückte den Jüngling die Knechtschaft, der er sich verschrieben, nur um so härter. Neujahr 1805 war er bei einem Hamburger Kaufmann in die Lehre getreten; als jedoch wenige Monate später sein Vater in einem Anfall krankhafter Verstörtheit — so wenigstens scheint es — seinem Leben selbst ein Ende machte, da hielt zwar den Sohn der Respect vor dem Willen des Gestorbenen noch eine Zeit lang bei der verhaßten Laufbahn fest, aber den Pflichten derselben suchte er sich doch auf jede Weise zu entziehen, um statt dessen seinen wissenschaftlichen Liebhabereien nachzugehen. Je länger, je mehr warf ihn der unerträgliche Zustand in eine tiefe Melancholie, der er in lebhaften Klagen gegen die Mutter Luft machte. Von dieser, die sich inzwischen in Weimar niedergelassen und sich hier eine neue, ihren Neigungen zusagendere, ästhetische und gesellige Existenz gegründet hatte, ward ihm endlich der Weg zur Freiheit geöffnet. Noch ließ sich das Versäumte nachholen. Im Jahre 1807 bezieht er das Gothaer Gymnasium; er zeichnet sich durch reißende Fortschritte in den klassischen Sprachen aus — allein das prätentiöse, reizbare Wesen des jungen Mannes, der nebenher nach vornehmem Umgang und modischer Kleidung strebt, verträgt sich nicht mit der Ordnung der Schule; schon nach einem halben Jahre, Ende 1807, wendet auch er sich nach Weimar, um sich hier, unter Passow's Leitung, durch Privatstudium auf die Universität vorzubereiten. Die Mutter lehnt es ab, hier mit ihm in Einem Hause zusammen zu wohnen. Und zwar weshalb? „Ich verkenne," so schreibt sie ihm nach Gotha, „Dein Gutes

nicht; auch liegt das, was mich von Dir zurückſcheucht, nicht in Deinem Gemüth, nicht in Deinem inneren, aber in Deinem äußeren Weſen, Deinen Anſichten, Deinen Urtheilen, Deinen Gewohnheiten; — — Dein Mißmuth, Deine Klagen über unvermeidliche Dinge, Deine finſteren Geſichter, Deine bizarren Urtheile, die wie Orakelſprüche von Dir ausgeſprochen werden, ohne daß man etwas dagegen einwenden dürfte, drücken mich und verſtimmen meinen heiteren Humor, ohne daß es Dir etwas hilft. Dein leidiges Disputiren, Deine Lamentationen über die dumme Welt und das menſchliche Elend machen mir ſchlechte Nacht und üble Träume." Das iſt vielleicht nicht der rechte Ton, in welchem eine Mutter zu ihrem Sohne reden ſollte; weder tiefere Menſchenkenntniß noch innige mütterliche Zärtlichkeit ſpricht aus dieſen Vorhaltungen der lebensheiteren, geiſtreichen, etwas oberflächlichen Frau, aber es iſt nichts deſto weniger das vollgültige Zeugniß einer vertrauten Beobachterin. Schon jetzt, es iſt klar, haben ſich all' die unliebenswürdigen Züge, die bis an's Ende den Charakter des Mannes entſtellten, in dem Jüngling feſtgeſetzt. Er ſteht vor uns als ein unerträglich eingebildeter, übellauniger, mürriſcher, abſprechender, rechthaberiſcher Geſell. Er iſt unverkennbar der Sohn ſeines Vaters. Ein unglückliches Naturell, verbunden mit einer reichen Begabung, war durch eine verwöhnende und ungleichmäßige Erziehung zu abſtoßender Mißgeſtalt entwickelt worden.

Dank ſeinem energiſchen Fleiße konnte er endlich, einundzwanzigjährig, mit der ausreichendſten Vorbereitung die Univerſität Göttingen beziehen. Sein realiſtiſcher Sinn wies ihn auf die Medicin und auf das eifrigſte Studium ſämmtlicher Naturwiſſenſchaften. Bald jedoch feſſelte ihn auch der Vortrag G. E. Schulze's, des Verfaſſers des „Aeneſidemus." Durch dieſen zuerſt gewann er das lebhafteſte Intereſſe für Philoſophie. Dieſer lehrte ihn die Kant'ſche Philoſophie zweifelnd bewundern; dieſer gab ihm den trefflichen Rath, neben Kant für's Erſte nur Plato zu ſtudiren. Eine aus Göttingen geſchriebene Briefſtelle verräth uns, wie er ſchon damals ganz wunderbar von jener transſcendentalen Kant'ſchen Betrachtungsweiſe ergriffen wurde, die er noch im ſpäteren Alter, in den „Parerga," als den „entfremdetſten Blick, der jemals auf die Welt geworfen worden," charakteriſirt. Und zwar zunächſt im unmittelbaren Zuſammenhange mit dem Imponirenden der Kant'ſchen Moralanſicht; denn ganz Kantiſch ſpricht er von dem moraliſchen Gefühl als dem Quell alles Troſtes und aller Hoffnung, von der offenbarenden Stimme des Gewiſſens, von der Pflicht, „allen irdiſchen Gründen entgegenzuhandeln." Aber auch ſchon jetzt war es Plato, deſſen Ideenlehre dazu mitwirkte, daß die Annahme eines Dinges an ſich, eines realen Kernes aller Erſcheinung ihm als ein Haupt-

punkt des Kantianismus erſchien. Es iſt überreichlich bezeugt, daß die Entdeckung der angeblichen Identität von Kant's und Plato's Grundlehren, dieſe echte Anfängerentdeckung, unſerem Philoſophen ſehr frühzeitig kam. Wie Schelling ſchon auf der Univerſität Fichte und Spinoza combinirte, ſo las der junge Schopenhauer Kant in Plato, Plato in Kant hinein: — er hatte, ihm ſelbſt unbewußt, das Schema, die formellſte Grundlage für ſein ganzes nachheriges Syſtem gewonnen.

Gewonnen aber zugleich einen Standpunkt, deſſen Ueberſichtigkeit und Vornehmheit das hochmüthige Selbſtgefühl, an dem er krankte, nicht wenig ſteigerte. Frauenſtädt hat einige von den naſeweiſen Randgloſſen mitgetheilt, mit denen er ſeine Collegienhefte zu garniren liebte. Noch indem er ſehr beherzigenswerthe Dinge von dem Göttinger Philoſophen lernte, fühlte er ſich von ſeinem eigenen Platonismus und ſeinem unreifen Dünkel aus über den trockenen Skeptiker, der „das Göttliche in Plato's Philebus" nicht zu verſtehen im Stande ſei, gewaltig erhaben. Und nun vollends über Fichte! Der Ruhm des Wiſſenſchaftslehrers vor Allem hatte ihn veranlaßt, im Herbſt 1811 von Göttingen nach Berlin zu gehen. Wir wiſſen, daß er, neben eifriger Fortſetzung ſeiner naturwiſſenſchaftlichen und neben philologiſchen Studien, bei Fichte die „Thatſachen des Bewußtſeins" und die „Wiſſenſchaftslehre" hörte, daß er deſſen Disputatorium beſuchte und ſich in den Beſitz von Heften der Fichte'ſchen Rechts- und Sittenlehre ſetzte. Der damalige Fichte, mit ſeinem Beſtreben, über das Ich hinauszugehen, die urſprünglichen Beſtimmtheiten des Ich aus einem Höheren abzuleiten, war im Grunde ſelbſt ein platoniſirender Kantianer geworden. Auch Fichte betonte ja jetzt auf's Stärkſte, daß die Erſcheinung oder Vorſtellung blos Bild eines dahinter liegenden Seins oder Weſens ſei; auch er unterſchied ja jetzt, gegenüber dem Wirklichen, ein „Ueberwirkliches," das nicht als ſolches, ſondern nur in dem Wirklichen erſcheine. Von hier aus polemiſirte er nicht blos gegen die gewöhnliche Naturanſicht, die bei der Materie und ihrer allgemeinen Anziehung als einem Letzten, Abſoluten ſtehen bleibe, ſondern auch gegen die idealiſtiſche Naturphiloſophie, welche nicht weiter komme als zur Conſtruction der Natur aus dem Begriffe. Er wies nach, wie das Ich im Selbſtbewußtſein, in der Anſchauung ſeiner ſelbſt, ſich als Vorſtellungsvermögen und als Wille finde und wie von dieſen beiden der Wille das Höhere, die eigentliche Wurzel des Ich ſei. Deutlich unterſchied er zwiſchen dem Willen als Naturglied (dem Triebe, wie er ſich früher ausdrückte), und dem Willen, der über der Natur ſteht, dem reinen ſittlichen Willen. Alle Natur galt ihm — vermöge des Primats des Willens über das Vorſtellungsvermögen — als Bild und Erſcheinung des Willens; das Princip aber dieſes erſcheinenden Willens war

ihm der Wille in seiner reinen Form als Grund einer übersinnlichen Ordnung, der Wille, dessen ganzes Wesen in dem sittlichen Sollen aufgeht. Alle diese Bestimmungen konnte Schopenhauer in Fichte's Vorlesungen über die „Thatsachen des Bewußtseins" hören; hier wurde ihm die Wichtigkeit der Kant'schen Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter eingeschärft; hier vernahm er Ausdrücke wie den, daß die Natur und mit ihr der Mensch als organisches Naturglied nur „die Sichtbarkeit des Willens" sei; hier ward immer von Neuem die Anschauung des Willens im Selbstbewußtsein als der Punkt bezeichnet, bei dem das Ich von der Erscheinung zu einem höheren Erkennen, dem Erkennen des Ueberwirklichen fortgehe, — ja, es fehlte endlich in diesen Vorlesungen auch die platonisirende Wendung nicht, daß das Mittelglied zwischen dem reinen Willen und der Objectenwelt die Ideen seien, „zu denen die Objecte nur die Sichtbarkeit sind," die Ideen, die nun sofort auch Fichte als die aller Kunst zu Grunde liegenden Urbilder faßte. Die Kunst, so lehrte er jetzt, „macht schon die Grenze zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt," und „das Urbild der Kunst ist selbst das formale Bild der übersinnlichen, an sich seienden Ordnung."

Wie übermüthig daher die Bemerkungen sind, mit denen der junge Mann seine Nachschrift der Fichte'schen Vorlesungen verbrämte, wie beflissen er in seinen späteren Schriften gegen alle Gemeinschaft mit Fichte protestirt, ja, wie unfehlbar er jede Erwähnung des Namens Fichte zur Verhöhnung, Herabsetzung und Verunglimpfung des Lehrers, des Denkers und des Menschen Fichte benutzt: es ist nichts desto weniger eine Thatsache, daß er, außer von Kant und Plato, von Niemand mehr gelernt hat als von ihm. Er lernte, wollen wir annehmen, ohne das Bewußtsein des Lernens. Denn in mehrfacher Beziehung freilich mußte ihn Form und Inhalt der Fichte'schen Lehre abstoßen. Sein auf sinnliche Anschauung gestelltes Wesen mußte sich gegen die abstracten Deductionen, gegen die „algebraischen Formeln" des Wissenschaftslehrers empören. Seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse und Interessen konnten sich nicht so kurzweg durch die Fichte'sche Aufhebung der Natur in den subjectiven Willen abfinden lassen. Das scharfe Pathos Fichte's endlich mußte ihm unverständlich, ja unleidlich sein, weil ihm für die moralische Ueberschwenglichkeit, die dazu den Hintergrund bildete, das Organ abging. Hier schied ihn von Fichte die sittlich niedrigere Temperatur seines Wesens. Der Wille, aus dem heraus Fichte lebte, das Princip, welches das Denken wie das Leben dieses energischen Menschen trug und begeisterte, war der souveräne Wille zum Guten: der Wille, aus dem heraus Schopenhauer lebte, war, um seinen eigenen späteren Ausdruck zu brauchen, der Wille

zum Leben, der Wille seines Blutes, ein ganz und gar naturalistischer, k
gehrlicher und wandelbarer Temperamentswille.

Kein Wunder daher, daß von den Fichte'schen Ansichten keine dir
und unverändert in den Besitz Schopenhauer's übergehen konnte, — a
dann nicht, wenn er nun, wie die neueste Publication von Frauenstädt b
weist, zur Lectüre der älteren Druckschriften Fichte's, der Kritik aller Off
barung, des Naturrechts und der Sittenlehre überging. Nur in gering
Maaße erst erscheint der Kantianismus des jungen Mannes durch Fich
sche Elemente modificirt in jener Erstlingsschrift, mit der er sich i
October 1813 von der Universität Jena den Doctortitel erwarb und d
das nächste Stadium seiner philosophischen Entwickelung so überaus ch
rakteristisch bezeichnet.

Ohne Sinn für die große Bewegung, welche damals unsere Natio
die Jugend voran, ergriffen hatte, mit dem Widerwillen einer speculativ
genußsüchtigen Natur vor praktischer Aufregung flüchtete sich nämlich Sch
penhauer nach der Schlacht bei Lützen von Berlin zuerst nach Dresden
dann nach Rudolstadt, und hier arbeitete er jene Abhandlung aus: „Ueber
die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.“*)
Gleich zu Anfang der Schrift kündigt sich der Schüler des „göttlichen“ Plato
und des „erstaunlichen“ Kant an; denn die von diesen Beiden übereinstim
mend empfohlene Methode, die gleichmäßige Beachtung des Gesetzes der Ho
mogeneität und des Gesetzes der Specification, will der Verfasser auf den
Satz vom zureichenden Grunde anwenden, insbesondere aber soll der kri
tische, der scheidende Geist Kant's in der nachfolgenden Untersuchung ihn
leiten. Und dem Kantianismus gehört auch das ganze Thema der Ab
handlung an. Der Verfasser, indem er gleichsam einen Querdurchschnitt
durch die Kant'sche Kritik der Vernunft führt, sucht offenbar eine einheit
liche Grundlage für die Hauptresultate dieser Kritik — ähnlich wie ja
auch die Beck, Reinhold, Fichte nach einer solchen Einheit gesucht hatten.
Den Wurzeln des Satzes vom Grunde nachgrabend, will er die wesent
lichen Gesetze unseres Erkenntnißvermögens aufdecken, will er eben damit
zugleich das sichere Fundament aller Wissenschaft hinstellen, da ja Wissen
schaft nichts Anderes als ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen sei
und diese Verknüpfung durchweg auf jenem Satze beruhe. Wie Kant's
ganze Nachforschung nach dem Recht und der Möglichkeit synthetischer Ur
theile a priori durch Hume's Kritik des Causalitätsbegriffs hervorgerufen
worden, so sucht Schopenhauer die mannichfaltigen Gänge und Ergebnisse

*) Rudolstadt 1813, in Commission der Hofbuchhandlung. Es versteht sich von selbst, daß wir im Folgenden von der so viel späteren, fast um das Doppelte erweiterten Umarbeitung der Schrift (vom Jahre 1847) gänzlich absehen.

jener Nachforſchung wieder zu vereinfachen, ſucht ſie zuſammenzudrängen in die Unterſuchung über den Gehalt und die verſchiedenen Formen des Satzes vom Grunde. Ein gewiß ſehr glücklicher Griff!

Unſer Bewußtſein — ſo eröffnet er ſeine Unterſuchung —, ſo weit es als Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft erſcheint, zerfällt in Subject und Object und enthält bis dahin nichts außerdem. Object für das Subject ſein und unſere Vorſtellung ſein, iſt daſſelbe. Aber „nichts für ſich Beſtehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgeriſſenes kann Object für uns werden, ſondern alle unſere Vorſtellungen ſtehen in einer geſetzmäßigen und der Form nach a priori beſtimmbaren Verbindung.“ Dieſes über alle unſere Vorſtellungen herrſchende, nicht weiter erklärbare, ſondern als Thatſache anzuerkennende Geſetz eben findet ſeinen allgemeinen Ausdruck in dem Satze: nichts iſt ohne Grund warum es ſei, dieſer Satz aber nimmt wieder nach den Klaſſen, in welche alle unſere Vorſtellungen zerfallen, eine vierfach verſchiedene Form an.

Eine erſte Klaſſe nämlich der möglichen Gegenſtände unſeres Vorſtellungsvermögens iſt die der vollſtändigen, das Ganze einer Erfahrung ausmachenden Vorſtellungen, iſt das, was die objective reale Welt genannt wird. Und alsbald giebt er den Umriß einer Analyſis der Erfahrung, die der von Kant gegebenen noch um Vieles näher ſteht als die ſpäter von ihm vorgetragene. Noch hat er mit nichten in der Cauſalität die einzige und einfache Springfeder zur Erklärung der empiriſchen Realität gefunden, noch gilt ihm eine vollſtändige Analyſis der Erfahrung für ein „ſehr mühſames und ſchwieriges Geſchäft.“ Noch iſt ihm mit nichten die Materie lediglich das „objective Correlat der Cauſalität,“ ſondern ſie iſt ihm (S. 109, 110) die „Wahrnehmbarkeit“ als ſolche, der — eigentlich nicht auszudenkende — Gedanke einer abſtracten, durch Raum, Zeit und Verſtandesbegriffe noch nicht beſtimmten Grundlage des Objectſeins. Durch Verſtandesbegriffe! denn noch ſpricht er — nicht blos hier, ſondern auch an mehreren Stellen ſeiner gleichzeitigen kritiſchen Gloſſen — von dieſen Begriffen in der Mehrzahl; er bekennt ſich zu der Kategorienlehre vollſtändig, ja, er rechtfertigt ausdrücklich die Kant'ſche Ableitung derſelben von den Urtheilsformen. Eine excluſive Stellung freilich räumt er ſchon jetzt der Kategorie der Cauſalität ein. Schon von Anderen nämlich, und zwar am ſcharfſinnigſten von dem Verfaſſer des „Aeneſidemus,“ war die Stichhaltigkeit des Kant'ſchen Beweiſes für die Apriorität dieſes Begriffs, der verſuchte Nachweis, daß alles Folgen ſich als objectiv nur wahrnehmen laſſe auf Grund des aprioriſchen Verſtandesbegriffs des cauſalen Erfolgens, angefochten worden. Mit ſeinem Göttinger Lehrer alſo verwirft Schopenhauer dieſen Beweis. Nicht genug indeß, daß ihm ſchon

die Apodikticität und Unwegdenkbarkeit des Cauſalitätsgeſetzes für deſſen Apriorität Bürgſchaft leiſtet: er verſchreitet dazu, einen anderen, einen dem Kant'ſchen analogen Beweis aufzuſtellen, ſucht eingehend zu zeigen, daß zwar nicht die objective Wahrnehmung der Succeſſion, wohl aber die vollſtändige, die eigentliche Erfahrung in der That nur durch Vermittelung jenes Geſetzes möglich ſei. Die vollſtändige Erfahrung. Unmittelbar nämlich, ſo führt er S. 53 ff. (vgl. S. 35 ff.) aus, erkennt das Subject nur durch den inneren Sinn, die Zeit. In dieſer Unmittelbarkeit iſt dem Subject nur Ein Object gegeben — der eigene Leib, ſo zwar, daß auch dieſer zum Object erſt durch den Verſtand wird, „durch die Anwendung der Kategorien der Subſiſtenz, Realität, Einheit u. ſ. w." Dieſe Kategorien jedoch reichen nicht aus, um über dieſe Vorſtellung hinaus zu anderen Objecten im Raum zu gelangen, ſondern hier eben tritt die Kategorie der Cauſalität ein. „Von der Veränderung im Auge, Ohr oder jedem anderen Organ wird auf eine Urſache geſchloſſen, und ſolche wird im Raume dahin, von wo ihre Wirkung ausgeht, als das Subſtrat dieſer Kraft geſetzt, und dann erſt können die Kategorien der Subſiſtenz, Daſein u. ſ. w. auf ſie angewandt werden." Der Cauſalitätsbegriff alſo bekömmt unſerem Verfaſſer für's Erſte nur eine ganz eigene und vorzugsweiſe Wichtigkeit, derſelbe bezeichnet ihm den Uebergangspunkt von der Erkenntniß des „unmittelbaren Objects" zur Erkenntniß der vermittelten Objecte, d. h. aller Objecte außer unſerem Leibe; durch die Kategorie der Cauſalität allererſt „erkennen wir die Objecte als wirklich, d. i. auf uns wirkend." War nun dieſer Beweis richtig, dann freilich ſtand es ſchon jetzt mißlich um die eilf übrigen Kategorien; ſie verdankten ihre Beibehaltung nur dem völlig unhaltbaren Begriffe des Leibes als des unmittelbaren Objects. Unter der Hand mußte ja dieſer Begriff unſerem Philoſophen zerrinnen! Schon in einer Anmerkung zu S. 37 der kleinen Schrift geht die Auflöſung deſſelben gleichſam vor unſeren Augen vor ſich. Auch alle Theile des unmittelbaren Objects, erklärt dieſe Anmerkung, ſeien wieder vermittelte Objecte, ſofern ein Theil auf den anderen einwirke; meine Hand z. B. ſei mein unmittelbares Object, wenn ich durch ihr Taſten die Einwirkung eines anderen Objectes auf ſie und ſolches daher als im Raume gegenwärtig erkenne: die Hand ſei dagegen vermitteltes Object, wenn ich ſie ſehe u. ſ. w. Von hier war augenſcheinlich nur Ein Schritt zu der Einſicht, daß der Begriff „unmittelbares Object" in dem angegebenen Sinne ein ſich ſelbſt aufhebender Widerſpruch ſei, daß unſer Unmittelbares, wie die Herbart'ſche Recenſion ſich ausdrückt, allein in dem Einfachen der Empfindung beſtehe, daß auch der Leib zum Object nur durch die Cauſalität werde, daß mithin dieſe die alleinige Bedin-

gung sei, durch die es überhaupt zu Objecten kömmt. That nun Schopenhauer diesen Schritt einstweilen noch nicht, so betont er dagegen schon jetzt eine andere Abweichung, eine wenigstens vermeintliche Abweichung von Kant. Zeit und Raum sind ihm mit Kant die Formen, welche der innere und der äußere Sinn hergiebt. Alsbald jedoch setzt er, deutlicher als Kant, die Thätigkeit des Verstandes in eine unmittelbare Continuität mit diesen Sinnlichkeitsformen. Nicht durch die bloßen Kategorien für sich nämlich, sondern dadurch, daß er Zeit und Raum durch die Kategorien *vereinige*, bringe der Verstand die Erfahrung zu Stande. War diese Abweichung, war ebenso die Herbeiziehung des Leibes und war endlich die scharf idealistische Haltung der ganzen Schrift durch einen, wenn auch unbewußten Einfluß des Fichte'schen Systems vermittelt? Wir müssen es trotz aller, schon in den gleichzeitigen handschriftlichen Aufzeichnungen Schopenhauer's gegen Fichte laut werdenden Polemik wahrscheinlich finden; — genug, daß die Schrift nun weiter auseinandersetzt, wie in der solchergestalt deducirten Klasse von Vorstellungen, in der realen Welt, der Satz vom zureichenden Grunde als Gesetz der Causalität herrscht. Er bekömmt als solches den Namen: Satz vom zureichenden Grunde des *Werdens*. Alle in der Gesammtvorstellung, die wir Erfahrung nennen, enthaltenen Vorstellungen sind durch ihn eine an die andere geknüpft; Causalität ist das Verhältniß zweier Zustände, nicht zweier Dinge u. s. w.

Es folgen als *zweite* Klasse von Objecten die Vorstellungen von Vorstellungen oder die *Begriffe*, beruhend auf dem dem Menschen eigenthümlichen Vermögen der Vernunft. Schon hier unterscheidet Schopenhauer sehr bestimmt zwischen Verstand und Vernunft, aber doch ohne die letztere bereits dergestalt gegen den ersteren herabzusetzen wie später. Die Vernunft ist ihm noch mit nichten ein blos empfangendes Vermögen, sie gilt ihm mit Kant als das Vermögen der Principien a priori, und in analoger Weise wie dieser stellt er dar, wie sie auf die Ideen — im Kant'schen Sinne des Wortes — gerathe. Nur die Kant'sche Behauptung, daß sie, als „praktische" Vernunft, der Ursprungsort des Moralgesetzes sei, bestreitet er schon jetzt und sieht darin eine Verwechselung der Erkenntniß von dem, was sein muß mit dem, was sein soll. Der Satz vom Grunde aber, so lehrt er, tritt bei dieser zweiten Klasse von Vorstellungen als Satz vom zureichenden Grunde des *Erkennens* auf.

Die *dritte* Klasse wird gebildet durch den formalen Theil der vollständigen Vorstellungen, d. h. durch die reinen Anschauungen des äußeren und inneren Sinnes, des Raums und der Zeit. Das Gesetz, nach welchem die Theile des Raums und der Zeit in Absicht auf das Verhältniß

der Lage und auf das der Folge einander bestimmen, ist der Satz vom zureichenden Grunde des Seins.

Sehr merkwürdig aber endlich und sehr bezeichnend für den dermaligen Standpunkt unseres Philosophen ist seine Auseinandersetzung über die vierte Klasse. Diese nämlich begreift für Jeden nur Ein Object, das unmittelbare Object des inneren Sinns, das Subject des Wollens, einzig in der Zeit erscheinend. Unmöglich zwar ist ein Erkennen des Erkennens, auch die Erkenntnißkräfte Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft sind nur bekannt in und mit den durch diese Kräfte gesetzten Objecten: wohl aber erkenne ich mich selbst, und zwar durch innere Erfahrung, als wollend. Als wollend — das hat er sich aus Fichte's Vorlesungen herausgehört, aus Fichte's Sittenlehre, laut ausdrücklichen Zeugnisses seiner Anmerkungen zu diesem Buche, herausgelesen. Die Identität aber des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject, vermöge welcher das Wort „Ich" beide einschließt, ist — so fügt er hinzu — schlechthin unbegreiflich, ist „das Wunder *κατ' ἐξοχήν*."

Diese Darstellung nun wird zwar noch vierunddreißig Jahre später in der zweiten Auflage unserer Schrift wiederholt, allein sie wird in Wahrheit durch das ganze System, wie es in der „Welt als Wille und Vorstellung" auftritt, zurückgenommen und unmöglich gemacht. In diesem System, wie Schopenhauer schon 1819 eingesteht (Welt als W. und V. erste Aufl. S. 150, vergl. dritte Aufl. S. 121), kann das Subject des Wollens nimmermehr als eine besondere „Klasse von Objecten" den übrigen Objecten, kann das den Willen beherrschende Gesetz nicht mit dem Gesetz des Werdens-, Erkennens- und Seinsgrundes auf gleiche Linie gestellt werden. Wir stehen eben mit der Abhandlung vom Jahre 1813 noch vor dem vollendeten System, und deutlich können wir die Grenze wahrnehmen, bis zu der die Ueberzeugungen Schopenhauer's um jene Zeit vorgerückt waren. Hier findet sich noch kein Wort davon, daß der Wille das Ding an sich, noch kein Wort davon, daß nicht blos in uns, sondern in allen Dingen der Wille das eigentlich Innere und Treibende sei. Am Leitfaden der Analogie, wie wir uns erinnern, geht Schopenhauer in dem späteren Systeme von dem Willen in uns zu dem Willen in der Natur fort, und die Vermittelung zu diesem Schritt muß der Leib als die „Objectität des Willens" bilden. Diese letztere Vorstellung, es ist wahr, keimt schon in unserer Abhandlung; denn wie er den Leib zunächst als unmittelbares Object des Erkennens bezeichnet hatte, so bezeichnet er ihn nun (S. 114) auch als „unmittelbares Object des Wollens." In völlig anderem Sinne jedoch als in welchem er später von der „Objectität des Willens" redet, um mit diesem Ausdruck jeden Gedanken an ein causa

chältniß zwiſchen Willensact und Leibesaction fern zu halten. So für t mit nichten. Er erklärt es für „Thatſache," daß das Wollen a parte steriori, wie er ſich ausdrückt, unter dem Geſetze der Cauſalität ſtehe, em es urſächlich auf die realen Objecte und darunter auch auf den ib wirke. Erſt dahinter ſteht ihm die Frage, unter welchem Geſetz das ollen a parte priori ſtehe — die Frage nach der Freiheit. Und er antwortet dieſe Frage durch die Behauptung des unmittelbaren Abhän- ns des Entſchluſſes von dem Subjecte des Wollens. Wir ſehen, ſagt : (S. 115), daß für den Willen das Geſetz der Cauſalität nicht gilt, ondern ſtatt deſſen das Geſetz der Motivation, der „Satz vom zurei- henden Grunde des Handelns." Die Differenz dieſer von der ſpäteren Anſicht Schopenhauer's iſt, denken wir, deutlich. Während ihm nachmals der zureichende Grund für das Handeln einfach mit dem für das Wer- den, mit der Cauſalität zuſammenfällt und ein zureichender Grund für das Wollen gar nicht exiſtirt, ſo iſt ihm jetzt das Geſetz der Motivation eine vierte, den drei anderen coordinirte Form des Satzes vom zureichen- den Grunde. Während ihm ſpäter, und zwar ſchon in der kleinen opti- ſchen Schrift vom Jahre 1816, Motiv nichts Anderes iſt als eine durch das Erkennen hindurchgegangene Urſache (Ueber das Sehen; erſte Aufl. S. 25), ſo gilt ihm jetzt die Cauſalität als die eine, die Motivation als eine andere, eine eigene, daneben ſtehende Klaſſe von Gründen, und es ſtimmt damit vollkommen, daß er in einer handſchriftlichen Anmerkung zu Fichte's „Kritik aller Offenbarung" auch den ſinnlich motivirten Willen der Thiere für frei erklärt. Genauer allerdings bezeichnet er in der Diſſertation als den eigentlichen Grund des Wollens nicht das Motiv, ſondern das dahinter Liegende, den außer der Zeit zu denkenden, gleich- ſam permanenten Zuſtand des wollenden Subjects, den „intelligiblen Cha- rakter" deſſelben. Nur deſto mehr aber kömmt damit der weite Abſtand zum Vorſchein, in dem er ſich für jetzt noch von ſeiner ſpäteren Freiheitslehre befindet. Er lehrt einſtweilen, in Uebereinſtimmung mit Kant, die Freiheit als wirkliche, individuelle Freiheit. Natürlich; — denn er weiß ſchlechterdings noch nichts von jenem metaphyſiſchen, von dem „Einen, untheilbaren Willen." —

Um die Summe zu ziehen: die Lehre Schopenhauer's von der Welt als Vorſtellung, die eine Hälfte ſeiner Philoſophie, war in allem Weſentlichen ſchon in dieſer ſeiner Magiſterſchrift fertig. Er hatte ſich völlig in einem ganz prägnanten Idealismus befeſtigt; dieſen transſcenden- talen idealiſtiſchen Geſichtspunkt feſtzuhalten und alle Conſequenzen deſſel- ben ſich klar zu machen, war ſeine bewußte Abſicht. Nicht mit Begriffen des vorſtellenden Bewußtſeins über dieſes Bewußtſein hinauszugehen, die

der Lage und auf das der Folge einander beſtimmen, iſt der Satz vom zureichenden Grunde des Seins.

Sehr merkwürdig aber endlich und ſehr bezeichnend für den dermaligen Standpunkt unſeres Philoſophen iſt ſeine Auseinanderſetzung über die vierte Klaſſe. Dieſe nämlich begreift für Jeden nur Ein Object, das unmittelbare Object des inneren Sinns, das Subject des Wollens, einzig in der Zeit erſcheinend. Unmöglich zwar iſt ein Erkennen des Erkennens; auch die Erkenntnißkräfte Sinnlichkeit, Verſtand, Vernunft ſind nur bekannt in und mit den durch dieſe Kräfte geſetzten Objecten: wohl aber erkenne ich mich ſelbſt, und zwar durch innere Erfahrung, als wollend. Als wollend — das hat er ſich aus Fichte's Vorleſungen herausgehört, aus Fichte's Sittenlehre, laut ausdrücklichen Zeugniſſes ſeiner Anmerkungen zu dieſem Buche, herausgeleſen. Die Identität aber des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject, vermöge welcher das Wort „Ich" beide einſchließt, iſt — ſo fügt er hinzu — ſchlechthin unbegreiflich, iſt „das Wunder *κατ' ἐξοχήν*."

Dieſe Darſtellung nun wird zwar noch vierunddreißig Jahre ſpäter in der zweiten Auflage unſerer Schrift wiederholt, allein ſie wird in Wahrheit durch das ganze Syſtem, wie es in der „Welt als Wille und Vorſtellung" auftritt, zurückgenommen und unmöglich gemacht. In dieſem Syſtem, wie Schopenhauer ſchon 1819 eingeſteht (Welt als W. und V. erſte Aufl. S. 150, vergl. dritte Aufl. S. 121), kann das Subject des Wollens nimmermehr als eine beſondere „Klaſſe von Objecten" den übrigen Objecten, kann das den Willen beherrſchende Geſetz nicht mit dem Geſetz des Werdens-, Erkennens- und Seinsgrundes auf gleiche Linie geſtellt werden. Wir ſtehen eben mit der Abhandlung vom Jahre 1813 noch vor dem vollendeten Syſtem, und deutlich können wir die Grenze wahrnehmen, bis zu der die Ueberzeugungen Schopenhauer's um jene Zeit vorgerückt waren. Hier findet ſich noch kein Wort davon, daß der Wille das Ding an ſich, noch kein Wort davon, daß nicht blos in uns, ſondern in allen Dingen der Wille das eigentlich Innere und Treibende ſei. Am Leitfaden der Analogie, wie wir uns erinnern, geht Schopenhauer in dem ſpäteren Syſteme von dem Willen in uns zu dem Willen in der Natur fort, und die Vermittelung zu dieſem Schritt muß der Leib als die „Objectität des Willens" bilden. Dieſe letztere Vorſtellung, es iſt wahr, keimt ſchon in unſerer Abhandlung; denn wie er den Leib zunächſt als unmittelbares Object des Erkennens bezeichnet hatte, ſo bezeichnet er ihn nun (S. 114) auch als „unmittelbares Object des Wollens." In völlig anderem Sinne jedoch als in welchem er ſpäter von der „Objectität des Willens" redet, um mit dieſem Ausdruck jeden Gedanken an ein cauſales

Verhältniß zwiſchen Willensact und Leibesaction fern zu halten. So für jetzt mit nichten. Er erklärt es für „Thatſache," daß das Wollen a parte posteriori, wie er ſich ausdrückt, unter dem Geſetze der Cauſalität ſtehe, indem es urſächlich auf die realen Objecte und darunter auch auf den Leib wirke. Erſt dahinter ſteht ihm die Frage, unter welchem Geſetz das Wollen a parte priori ſtehe — die Frage nach der Freiheit. Und er beantwortet dieſe Frage durch die Behauptung des unmittelbaren Abhängens des Entſchluſſes von dem Subjecte des Wollens. Wir ſehen, ſagt er (S. 115), daß für den Willen das Geſetz der Cauſalität nicht gilt, ſondern ſtatt deſſen das Geſetz der Motivation, der „Satz vom zureichenden Grunde des Handelns." Die Differenz dieſer von der ſpäteren Anſicht Schopenhauer's iſt, denken wir, deutlich. Während ihm nachmals der zureichende Grund für das Handeln einfach mit dem für das Werden, mit der Cauſalität zuſammenfällt und ein zureichender Grund für das Wollen gar nicht exiſtirt, ſo iſt ihm jetzt das Geſetz der Motivation eine vierte, den drei anderen coordinirte Form des Satzes vom zureichenden Grunde. Während ihm ſpäter, und zwar ſchon in der kleinen optiſchen Schrift vom Jahre 1816, Motiv nichts Anderes iſt als eine durch das Erkennen hindurchgegangene Urſache (Ueber das Sehen; erſte Aufl. S. 25), ſo gilt ihm jetzt die Cauſalität als die eine, die Motivation als eine andere, eine eigene, daneben ſtehende Klaſſe von Gründen, und es ſtimmt damit vollkommen, daß er in einer handſchriftlichen Anmerkung zu Fichte's „Kritik aller Offenbarung" auch den ſinnlich motivirten Willen der Thiere für frei erklärt. Genauer allerdings bezeichnet er in der Diſſertation als den eigentlichen Grund des Wollens nicht das Motiv, ſondern das dahinter Liegende, den außer der Zeit zu denkenden, gleichſam permanenten Zuſtand des wollenden Subjects, den „intelligiblen Charakter" deſſelben. Nur deſto mehr aber kömmt damit der weite Abſtand zum Vorſchein, in dem er ſich für jetzt noch von ſeiner ſpäteren Freiheitslehre befindet. Er lehrt einſtweilen, in Uebereinſtimmung mit Kant, die Freiheit als wirkliche, individuelle Freiheit. Natürlich; — denn er weiß ſchlechterdings noch nichts von jenem metaphyſiſchen, von dem „Einen, untheilbaren Willen." —

Um die Summe zu ziehen: die Lehre Schopenhauer's von der Welt als Vorſtellung, die eine Hälfte ſeiner Philoſophie, war in allem Weſentlichen ſchon in dieſer ſeiner Magiſterſchrift fertig. Er hatte ſich völlig in einem ganz prägnanten Idealismus befeſtigt; dieſen transſcendentalen idealiſtiſchen Geſichtspunkt feſtzuhalten und alle Conſequenzen deſſelben ſich klar zu machen, war ſeine bewußte Abſicht. Nicht mit Begriffen des vorſtellenden Bewußtſeins über dieſes Bewußtſein hinauszugehen, die

Bedingtheit dieſes Bewußtſeins nicht mit den eigenen Mitteln deſſelben, namentlich nicht durch die Anwendung der Kategorie der Cauſalität aus einem angeblich Höheren abzuleiten oder zu beweiſen, das iſt es, — wir kommen auf dieſen Punkt zurück — wovor er ſich für jetzt mit löblicher Aengſtlichkeit zu hüten ſucht.

Bedürfte es noch eines Beweiſes, wie ganz er ſich in den theoretiſchen Theil der Kant'ſchen Theorie und in deren Subjectivismus eingeſonnen, ſo läge ein ſolcher in ſeiner zweiten Schrift, der im Jahre 1815 geſchriebenen, aber erſt 1816 erſchienenen Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben" (Leipzig bei Hartknoch, 88. S.) vor. Sie war ein Ergebniß ſeines Aufenthalts in Weimar während des Winters von 1813 auf 1814. Göthe nämlich, damals ganz in die Farbenlehre vertieft und ſo vielen Gegnern gegenüber nach Zuſtimmung verlangend, zog den jungen Mann alsbald in das Intereſſe ſeiner optiſchen Beobachtungen und Anſichten hinein. Ein Capitel wie das über die Geometrie in der Schrift vom zureichenden Grunde, worin Schopenhauer gegen die demonſtrative Methode Euklid's eine ganz auf Anſchauung gegründete fordert, mußte dem Sinne Göthe's zuſagen, und wenn ihm dagegen die Zurückführung der realen Welt auf bloßes Vorgeſtelltwerden als eine Umkehrung des wahren Verhältniſſes erſchien, ſo war doch gerade die Farbenlehre ganz dazu angethan, daß man ſich trotz dieſer Differenz gegenſeitig verſtand und verſtändigte. Göthe's geniales Gewahrwerden imponirte dem jungen Manne ähnlich, wie ihm die grübleriſche Weltanſicht Kant's imponirt hatte. Was ihm der Letztere in Beziehung auf die Philoſophie, das iſt ihm Göthe in Beziehung auf das Farbenweſen. Er wird ſein Schüler und will ſein Fortſetzer werden. Es iſt ſeine Abſicht mit der genannten Abhandlung, das Göthe'ſche Werk dadurch zu ergänzen, daß er zu der von dieſem gegebenen ſyſtematiſchen Darſtellung der Thatſachen das oberſte Princip, zu den empiriſchen Daten die Theorie aufſtellt. Eifrigſt gegen die Newton'ſche Anſicht für die Göthe'ſche Partei ergreifend, ſetzt er ſie — wem fiele nicht Berkeley's „Neue Theorie vom Sehen" ein? — in Verbindung mit ſeinem Idealismus. Dieſer Idealismus wird einestheils zur philoſophiſchen Unterlage der Göthe'ſchen Anſchauungen und wird anderentheils in phyſiologiſcher Wendung direct auf dieſelben übertragen. Er will dem Entdecker Göthe gegenüber nur dem Manne gleichen, der das entdeckte Land in einer genauen Karte verzeichnet: er hat doch zugleich von dieſer ſeiner Leiſtung einen möglichſt hohen Begriff. Kant hatte ſich mit Copernicus verglichen. Mit Beiden vergleicht er ſich ſelbſt. Auch in Bezug auf die Farbenlehre nämlich gilt es, den von jenen eingeſchlagenen Weg des Zurückgehens vom beobachteten Gegenſtand auf den Beobachter, vom

Objectiven zum Subjectiven zu betreten. An die Stelle der Newton'ſchen Erklärung der Farbe aus einer Theilung des Lichtſtrahls ſetzt er die Erklärung aus der ſich theilenden Thätigkeit der Netzhaut. Die Farben, das iſt die Summe ſeiner Theorie, die ſomit ein genaues Gegenſtück zu ſeiner Erkenntnißtheorie bildet, die Farben, ihre Verhältniſſe zu einander und die Geſetzmäßigkeit ihrer Erſcheinung — Alles liegt im Auge ſelbſt und in der unendlichen Modificabilität der Thätigkeit der Retina.

Allein nicht blos auf dem Boden der Farbenlehre begegnete ſich unſer junger Kantianer mit dem Altmeiſter der deutſchen Dichtung. Der Verkehr mit Göthe war ihm während dieſes Weimarſchen Aufenthalts um ſo mehr ein unſchätzbarer Anhalt, je weniger ihm die übrige Geſellſchaft zuſagte, je mehr ſich insbeſondere in dieſer Zeit das Zerwürfniß mit ſeiner Mutter vollendete. Es trat ihm in Göthe das Bild eines vollkommenen Menſchen entgegen. Er empfing den ganzen Eindruck echter Genialität. Wie ihn Kant's Geiſt durch ſeine Schriften, ſo riß ihn Göthe in ſeiner ganzen Perſönlichkeit unwiderſtehlich hin. Wie dieſe Zwei ſich gegenſeitig ergänzen, ſo ſprechen ſie, der Eine den grübleriſchen Trieb, der Andere das Bedürfniß unſeres Philoſophen nach Anſchauung und ſinnlichem Leben an: ſie werden und bleiben fortan die beiden Sterne, zu denen er mit ſo viel Andacht und Staunen aufblickt, als ihm von der Verehrung übrig bleibt, mit der er ſich ſelbſt betrachtet. Außer von ſich ſelbſt ſchöpft er vorzugsweiſe von Göthe's Erſcheinung den Begriff der Genialität, den wir ſogleich in ſeiner Philoſophie die hervorragendſte Rolle werden ſpielen ſehen. Von Göthe und Göthe's Werken kömmt ihm jenes innige Verſtändniß einer rein objectiven Auffaſſung der Dinge, wie er ſie in dem dritten Buche ſeines Hauptwerkes ſo ſchön zu ſchildern und im Zuſammenhange mit der Lehre von den Ideen und der Kant'ſchen Lehre von dem intereſſeloſen Wohlgefallen als das charakteriſtiſche Kennzeichen des äſthetiſchen Verhaltens darzuſtellen weiß. Aber nicht dies blos. Die ganze poetiſche Sinnigkeit der Göthe'ſchen Naturanſchauung, die ja früher ſchon auf die Ausbildung der Schelling'ſchen Naturphiloſophie einen mitwirkenden Einfluß geübt hatte, ging auch ihm ein, und wurde, leicht ſich anſchmiegend an ſeine naturwiſſenſchaftlichen Kenntniſſe und Studien, zu einem Gegengewicht gegen ſeine ſubjectiviſtiſchen Kant'ſchen Ueberzeugungen. Wie Göthe's Naturanſchauung, ſo endlich deſſen Lebensanſchauung. Wir kennen die leidenſchaftliche Weltverſtimmung, die frühzeitig von dem Inneren des jungen Mannes Beſchlag genommen hatte. Je unebener nun und je ſtürmiſcher es in ihm ausſah, um ſo verſtändlicher mochte ihm der Spinozismus des von allen falſchen Prätenſionen und von allem Sturm und Drang geheilten Dichters ſein, deſto mehr mochte ihm die antigeſchichtliche Denkweiſe,

die milde, behagliche Lebensweisheit des Alten einleuchten. Das letzte Wort dieſer Weisheit, die Entſagung, gerade weil er ſie ſelbſt nicht zu üben wußte, erſchien ihm auf alle Fälle als ein begehrenswürdiges Ziel.

Wurde ihm doch dieſelbe Weisheit gleichzeitig nicht blos in dem lebendigen Beiſpiel des verehrten Meiſters, ſondern reiner, abgezogener noch auch in einer neuen theoretiſchen Formulirung, in einer ſeinen Tiefſinn und ſeine Einbildungskraft reizenden Darſtellung vorgeführt! Er empfing während eben dieſer Weimarſchen Zeit „die Weihe uralter indiſcher Weisheit.“ Angeregt durch Herder's Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, hatte Fr. Majer ſich in das Studium des indiſchen Alterthums vertieft. Ein mythologiſches Taſchenbuch, welches derſelbe herauszugeben begonnen hatte, war gerade an dem Punkte, wo der Verfaſſer „von jenem Sonnenglanze ſprechen zu können hoffte, welcher bereits in den Frühlingstagen der Menſchheit den Geiſt der Menſchen im Gebiete der Jamuna erleuchtete und entzündete“ — ſo erzählt er ſelbſt in der Vorrede zu ſeinem „Brahma“ — wegen mangelnder Theilnahme des Publicums in's Stocken gerathen. Um ſo begieriger mochte der Mann ſein, bei mündlichen Mittheilungen einen Gläubigen zu finden, den er in ſeine Entdeckungen und in ſeine Begeiſterung einweihen konnte. Durch ihn wurde Schopenhauer mit den Veden bekannt, und ſo gut wie z. B. W. v. Humboldt ſeinen Kantianismus und ſeine Bewunderung des claſſiſchen Alterthums mit der für die Weisheit der Inder in's Gleichgewicht zu ſetzen verſtand, ſo leicht konnte ſich auch Schopenhauer mit einer Weltanſchauung befreunden, welche ihm den Gedanken, daß hinter der nichtigen ſinnlichen Erſcheinung das Weſen der Dinge liege, den Gedanken, den er längſt als den Berührungspunkt zwiſchen Plato und Kant entdeckt hatte, zugleich mit dem ethiſchen Gedanken reſignirender Verſenkung in jenes Weſen entgegenbrachte. —

Doch, wie natürlich dieſe neuen Eindrücke und Eröffnungen in ſein Ideenleben einſchlugen, das wird vollſtändig erſt begreiflich, wenn wir die Fäden aufſuchen, die er ſchon während und vor der Abfaſſung der Schrift vom zureichenden Grunde nach anderen als der dort zu Ende verfolgten Richtung angeſponnen hatte. Dieſe Schrift ſelbſt giebt uns hie und da zu verſtehen, daß ſie eine Kehrſeite habe, die der Verfaſſer abſichtlich zugedeckt halte; die ihr vorausgehenden, ihr gleichzeitigen oder unmittelbar nachfolgenden handſchriftlichen Aufzeichnungen aber gewähren uns die erwünſchteſten Einblicke in die der Lehre vom Grunde im Rücken liegenden Gedankenanläufe Schopenhauer's — in die noch ganz unfertigen Anfänge der zweiten Hälfte ſeiner Philoſophie.

Unſer Bewußtſein, ſo lehrte jene Monographie, gehe ganz auf in der

Wechſelbeziehung von Subject und Object. Allein woher das? giebt es keine Erklärung dieſes Phänomens? „Dieſe Frage," ſagt der Verfaſſer S. 111, „fertigen wir vorläufig mit der Antwort ab, daß der Satz vom zureichenden Grunde und folglich auch dieſe nur durch ihn autoriſirte Frage ſchon Subject und Object, ja ſogar ihre Formen und Geſetze vorausſetzt. Doch will mir ahnden, daß aus einem ganz anderen Theil der Philoſophie als der, zu welchem gegenwärtige Abhandlung gehört, nicht ſowohl eine Antwort auf dieſe Frage als vielmehr etwas, das die Frage überflüſſig macht und auf eine ganz andere Weiſe beſchwichtigt, uns kommen könnte." Eine ſehr myſteriöſe Hindeutung alſo auf ein jenſeits aller Sinnlichkeit und verſtändigen Erkennbarkeit gelegenes Gebiet! Und ähnliche Winke und Wendungen, ganz von der Art wie ſie bekanntlich Schelling liebte, wiederholen ſich. Nur ſo viel wird noch deutlich, daß in dieſem Gebiete das Ethiſche und Aeſthetiſche liegen werde, denn gefliſſentlich ſo ſagt er an ein paar anderen Stellen (S. 120, 143 vgl. 131, 132), habe er dies Beides von der gegenwärtigen Monographie ausgeſchloſſen; wohl möglich jedoch, daß ihm die Betrachtung deſſelben einmal der Gegenſtand einer größeren Schrift werden könnte, die von der vorliegenden ſehr verſchieden lauten, obwohl in völliger Uebereinſtimmung mit ihr ſein, ja, ſich zu dem Inhalte dieſer „wie Wachen zum Traum" verhalten würde.

Und ſo hatte er alſo doch wohl ſchon damals ſeine metaphyſiſche Lehre vom Willen erfaßt?

Nichts weniger als das. All' jene erwähnten Aufzeichnungen aus den Jahren 1812 bis 1814 bezeugen übereinſtimmend, daß er damals in Anſehung des ganzen, dem Satze vom Grunde entrückten Gebiets noch demſelben Subjectivismus huldigte wie in Beziehung auf die Welt des vorſtellenden Bewußtſeins. Seine Ethik und Aeſthetik trat damals noch ſo wenig wie ſeine Erkenntnißtheorie von dem Boden der Selbſterkenntniß auf den einer objectiven Erkenntniß des Grundes der Dinge hinüber. Nicht eine Metaphyſik, ſondern, wie Kant, nur eine kritiſche Erklärung des ſubjectiven Urſprungs, der „Naturanlage zur Metaphyſik" glaubte er geben zu können. Nicht: „die Welt als Wille und Vorſtellung," ſondern „die Wurzel des Satzes vom Grunde und die Thatſachen des beſſeren Bewußtſeins" — ſo etwa würde damals der Titel einer Schrift gelautet haben, die das Ganze ſeiner Ueberzeugungen zuſammengefaßt hätte.

Des beſſeren Bewußtſeins; denn das iſt in dieſer Zeit der ſtehende Name für dasjenige, worauf nach Schopenhauer alle Kunſt und alle Tugend ebenſo beruht, wie alle Wiſſenſchaft auf dem Satze vom Grunde, der Name für „das Beſte im Menſchen," auf das er ſchon in ſeiner Erſt-

lingsſchrift hindeutet, um es ſofort (S. 132) als dasjenige zu bezeichnen, „wogegen die ganze übrige Welt ſich verhält wie ein Schatten im Traum zum wirklichen ſoliden Körper.“ Es giebt außer dem in Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft, Subject und Object befangenen Bewußtſein noch ein anderes Bewußtſein. Jenes iſt, laut des in der Abhandlung von der vierfachen Wurzel geführten Nachweiſes, „der innerſte Keim aller Dependenz, Relativität, Inſtabilität und Endlichkeit;“ auf ihm ruht diejenige Welt, welche Plato als das immer nur Werdende und Vergehende, nimmer Seiende, als das Gebiet der Wahrnehmung und Meinung herabwürdigt, das Chriſtenthum treffend als „Zeitlichkeit“ bezeichnet. Dieſes dagegen, das beſſere Bewußtſein, trägt uns ſchlechthin über alle Endlichkeit und Bedingtheit hinaus; auf dem Standpunkt dieſes beſſeren Bewußtſeins erblicken wir alles durch Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft Erkennbare als Schein und Nichtigkeit, wir fühlen unſer wahres, weſenhaftes Sein, fühlen uns eben damit durchdrungen von abſoluter, unerſchütterlicher Befriedigung. Neben und hinter dem zeitlichen, empiriſchen Bewußtſein auftauchend, iſt das beſſere, außerzeitliche „des Menſchen höchſtes innerſtes Weſen und Vermögen.“ Es giebt einen Zuſtand, in dem kein Subject und Object iſt und daher auch nichts meinem jetzigen Bewußtſein Analoges. Die Sehnſucht nach dieſem Zuſtand, nach Befreiung von allen Beſtimmungen des empiriſchen Bewußtſeins iſt der Grund alles echten philoſophiſchen Beſtrebens. So erklärt ſich Schopenhauer in zahlreichen Variationen, und in den ſchönen Worten, mit denen Schelling in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus die ſubjective Anſchauung beſchreibt, die dem Subſtanzbegriff Spinoza's zu Grunde gelegen, wo er von dem uns Allen einwohnenden „geheimen, wunderbaren Vermögen“ redet, „uns, aus dem Wechſel der Zeit in unſer innerſtes, von Allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbſt zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuſchauen“ — in dieſen Worten kann er „große lautere Wahrheit“ anerkennen.

Mit dieſem durchaus ſubjectiviſtiſchen Standpunkt aber verbindet ſich die ſtrengſte kritiſche, dieſelbe ſcheidende Tendenz, welche die Abhandlung über die vierfache Wurzel beherrſchte. Je myſtiſcher die allgemeine Beſchreibung jenes beſſeren Bewußtſeins, um ſo ſtärker wird die abſolute Gegenſätzlichkeit deſſelben gegen das zeitliche Bewußtſein betont. Hier hat es nach Schopenhauer's Meinung ſelbſt Kant verſehen, wenn er das in den Bereich des beſſeren Bewußtſeins fallende Sittengeſetz aus der Vernunft ableitet, wenn er vollends durch die Verbindung von Tugend und Glückſeligkeit das beſſere durch das empiriſche Bewußtſein verfälſcht und ſo eine neue theologiſirende Metaphyſik inſtallirt. Eben hier

liegt der Irrthum aller vorkant'schen Metaphysik sowie aller Religion. Desselben Fehlers machen sich in der plumpsten Weise Fichte und Schelling schuldig. Denn überall hat Fichte, ganz wie die frühere dogmatische Philosophie, den Verstand und seine Gesetze als absolut betrachtet, die ganze Welt, auch das, was den Gehalt des besseren Bewußtseins ausmacht, nach den Gesetzen des Verstandes, er hat — der Gipfel der Verkehrtheit — sogar den kategorischen Imperativ begreiflich zu machen gesucht. Desgleichen Schelling. Ganz vortrefflich, wenn derselbe erklärt, daß das Absolute dem Verstande durchaus unerkennbar sei und daß die Philosophie zu dessen Erkenntniß nichts thun könne als die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigen; aber gründlich verkehrt, wenn er nun trotzdem dieses Absolute wieder als einen Begriff setzt und dasselbe durch lauter logische Unmöglichkeiten charakterisirt. Es hat einen guten Sinn, daß das Zerfallen unseres Bewußtseins in Subject und Object etwas Unwesentliches ist; aber aller Sinn hört auf, wenn daraus bei Schelling eine objective Einheit des Subjectiven und Objectiven wird, die nun zugleich das ewig wechselnde und werdende Weltwesen sein soll. Die richtigste Ahnung liegt auch der Schelling'schen „intellectuellen Anschauung" zu Grunde; allein sie ist doch etwas Anderes als das bessere Bewußtsein, das nicht, wie Schelling von jener fordert, immer gegenwärtig erhalten werden kann wie ein Verstandesbegriff, und nicht von unserem empirischen Willen abhängig ist. Genug, in allem diesem nachkant'schen Philosophiren stößt unser Kritiker auf den von Kant verpönten transscendenten Gebrauch der Kategorien und der Gesetze der reinen Sinnlichkeit, sieht er Rückfall in den alten Dogmatismus und verwerflichen Synkretismus. Er sieht einen solchen auch bei Jacobi, und doch, — er steht mit seiner Lehre von der Duplicität des Bewußtseins, steht mit dem dualistischen Subjectivismus seiner Anschauungen Niemandem für jetzt so nahe wie diesem. Scharfsinniger als Jacobi und, wie wir sogleich sehen werden, von ganz anderen inneren Bedürfnissen getrieben, zieht er freilich die Grenze zwischen dem Gebiet der Verstandesdemonstration und dem, „was über allen Verstand ist," ganz anders als dieser: — das Grenzeziehen jedoch, das Auseinanderhalten des zwiefachen Bewußtseins ist auch ihm die Hauptsache. Alle wahre Philosophie, so schärft er ein, statt wie die bisherige die Welt des Verstandes und die höhere zu Monstris zu vereinigen, hat zu arbeiten, sie immer vollständiger zu trennen, sie muß, auf der Grundlage der Selbsterkenntniß, „wahrer, vollkommener, reiner Kriticismus sein." Und sinnreich vergleicht er nun die Aufgabe des wahrhaften, d. h. des kritischen Philosophen mit dem Verhalten des wahrhaft Tugendhaften, der ja auch dem besseren Willen in ihm ohne Rücksicht auf, ohne Vermischung mit

dem Begehren der ſinnlichen Natur folge. Ganz ähnlich muß der wahre Philoſoph ſich genügen laſſen, „die Duplicität ſeines Seins erkannt zu haben, und erſcheint ſie ihm als zwei Parallellinien, ſo krümmt er ſie nicht, um ſie zu einer zu vereinigen: ſondern wenn er auch muthmaaßt, daß ſie an irgend einem Punkt zuſammentreffen, ſo geht er in der Erkenntniß beider Arten ſeines Seins fort, bringt beide zum hellſten Bewußtſein, und wartet ab, ob er auf einen Punkt gelangt, von dem aus er ihre Vereinigung erkennt.“ Der wahre Kriticismus — ſo heißt es an einer anderen, nicht minder charakteriſtiſchen Stelle, einer Anmerkung zu Fichte — der wahre Kriticismus „wird das beſſere Bewußtſein trennen von dem empiriſchen, wie das Gold aus dem Erz, wird es rein hinſtellen ohne alle Beimengung von Sinnlichkeit oder Verſtand, — wird es ganz hinſtellen, Alles, wodurch es ſich im Bewußtſein offenbart, ſammeln und vereinen zu einer Einheit: dann wird er das empiriſche auch rein erhalten, nach ſeinen Verſchiedenheiten klaſſificiren. Solches Werk wird in Zukunft vervollkommnet, genauer und feiner ausgearbeitet, faßlicher und leichter gemacht, nie aber umgeſtoßen werden können. Die Philoſophie wird da ſein; die Geſchichte der Philoſophie wird geſchloſſen ſein.“

Noch in einem anderen Punkte aber, das zeigen ſchon die eben angeführten Stellen, berührt ſich die hier in Ausſicht genommene Philoſophie mit der Jacobi'ſchen, die ſich bekanntlich „Daſein zu enthüllen,“ „Menſchheit, wie ſie iſt, gewiſſenhaft vor Augen zu legen“ beſcheiden wollte. Nur eine Conſequenz des kritiſchen Standpunktes iſt es, daß auch unſer Philoſoph jede Abſicht des Erklärens oder Conſtruirens von ſich weiſt, daß ihm die Frage z. B., wie die Welt, die Natur entſtanden ſei, als die Frage „eines noch halb Träumenden“ erſcheint. Und was denn will er ſtatt deſſen? Er will — auch darin entſpricht für jetzt der zweite Theil ſeiner Philoſophie jenem erſten, in der Abhandlung vom Grunde vorgetragenen — er will erzählen und darſtellen, will eben die Thatſachen des beſſeren Bewußtſeins aufzählen und klaſſificiren. Der wahre Kriticismus, ſagt er das eine Mal, hat nur nachzuweiſen, wo die höhere Welt ihre Strahlen in die Kerkernacht des Verſtandes ſendet, damit auch ihm ihr Daſein ſich möglichſt offenbare. Dieſer Kriticismus, ſagt er ein ander Mal, hat ſich zu begnügen, „empiriſch und hiſtoriſch“ die „Aeußerungen,“ oder — ſo heißt es an einer dritten Stelle — die „mancherlei Wirkungen“ des beſſeren Bewußtſeins zur Erkenntniß für den Verſtand auszuſondern und anzuordnen.

Und worin denn alſo beſtehen jene Offenbarungen, Aeußerungen oder Wirkungen? welches endlich iſt der Sinn und Gehalt jenes „beſſeren Bewußtſeins?“

Nur zwei ſolcher Aeußerungen weiß unſer junger Philoſoph zu unterſcheiden. Die eine hat ſchon Kant hervorgehoben und nur darin geirrt, daß er ſie auf die Vernunft zurückführte. Kant kannte das beſſere Bewußtſein einzig als moraliſche Triebfeder. Und „unter Anderem“ allerdings offenbart es ſich als Moralität, unter Anderem fällt die höhere über der Verſtandeswelt liegende Welt in den Geſichtskreis des Verſtandes im kategoriſchen Imperativ. Ganz wie Kant und Fichte feiert Schopenhauer in zahlreichen Stellen dieſer ſeiner älteſten Manuſcripte die Abſolutheit des reinen Willens, den Primat des Praktiſchen vor dem Theoretiſchen. Es iſt ganz der Kant'ſche Rigorismus, die Erhabenheit des Willens über alle ſinnlichen Triebfedern, zu dem auch er ſich bekennt, ja, den er noch rigoriſtiſcher zuſpitzt, ſchon jetzt die Tugend in Askeſe ſetzend und das Platoniſche Wort wiederholend, daß das ganze Leben des Weiſen ein langes Sterben ſei. Vielmehr, die Ueberſteigerung des Kant'-Fichte'ſchen Moralismus geht noch weiter. Indem er die Vermittelung abſchneidet, die bei Kant die Vernunft zwiſchen der Verſtandeswelt und dem Ueberſinnlichen bildet, beſtimmt er ſchon jetzt die „Heiligkeit“ in überſchwenglich negativer Weiſe. Aus dem Soll des kategoriſchen Imperativs deducirt er, daß die ſittliche Freiheit eigentlich eine „Freiheit des Nichtwollens“ genannt werden müſſe. Dieſes Sollen nämlich hebt mein Wollen, d. h. meinen Eigenwillen auf; im ſittlichen Handeln iſt nicht mehr mein Individuum thätig, ſondern es iſt das Werkzeug eines Unnennbaren; „der Tugendhafte,“ ſagt er, „handelt als ob er wollte, aber er will nicht mehr. Man kann ihn dem gezähmten Falken vergleichen, der noch thut als ob er raubte, doch nicht mehr raubt, ſondern ſeinem Herrn jagt.“

Aus derſelben Quelle nun aber, aus der der kategoriſche Imperativ ſtammt, ſtammt zweitens auch die Apodikticität des äſthetiſchen Urtheils. Wie die praktiſche Negation der zeitlichen, die praktiſche Affirmation der ewigen Welt Tugend und Askeſe, ſo iſt die theoretiſche Negation jener und Affirmation dieſer das Weſen des Schönen und des Erhabenen, welches Letztere nur das Extrem des Schönen iſt. Das Eine wie das Andere liegt in der „Anregung des beſſeren Bewußtſeins“ — mit dieſer leichten Wendung kann ſich Schopenhauer faſt unverändert die Lehre der Kritik der Urtheilskraft vom Erhabenen und ebenſo die von der ruhigen, intereſſeloſen Contemplation als der Bedingung des Schönen aneignen. Wie viel mehr die Kant'ſchen Auseinanderſetzungen über das Genie. Neben die Heiligkeit als die eine Erſcheinungsform des beſſeren Bewußtſeins tritt als zweite die Genialität. Das beſſere Bewußtſein, wo immer es auftritt, verdrängt die Vernunft. Sofern es ſich an die Stelle der theoretiſchen Vernunft ſetzt, zeigt es ſich als Genie, ſofern es

ſich an die Stelle der praktiſchen Vernunft ſetzt, als Tugend oder Heiligkeit. Bei dem Heiligen, ſo unterſcheidet er anderwärts, prädominirt das beſſere Bewußtſein ungeſtört: bei'm Genie iſt ein ebenſo lebendiges beſſeres Bewußtſein begleitet von einem lebhaften Bewußtſein der Sinnenwelt; der Heilige kann ſich beruhigen im bloßen reinen feſten Willen, unbekümmert wie der Zufall den Erfolg ſtöre, das Genie dagegen hat einen beſtimmten Zweck in der Sinnenwelt zu verwirklichen, nämlich ſein Kunſtwerk.

So unterſcheidet er, vielmehr ſo ſucht er zu unterſcheiden — denn in der Natur der Sache liegt es, daß die Unterſcheidungen in der myſtiſchen Region des beſſeren Bewußtſeins nicht haften wollen! Bei Kant überall ein klares Scheiden und im Hintergrunde ein ſinniges Wiedervereinigen des Getrennten. So verbindet Kant Theoretiſches und Praktiſches durch die Vernunft mit ihrem Janusgeſicht, ſo dient ihm das Schöne und Erhabene, die beiden Gebiete des Phänomeniſchen und Noumeniſchen zu verbinden durch Vermittlung des Begriffs der Zweckmäßigkeit. Aber nicht ſo unſer junger Kantianer. Von der praktiſchen Vernunft im Kant'ſchen Sinne will dieſer nun einmal nichts wiſſen, und die Vermittlung des Natur- und Freiheitsgebiets durch den Zweckmäßigkeitsbegriff erklärt er kurzer Hand für „ihm unverſtändlich." Er ſcheidet ſchärfer als Kant das zeitliche von dem überzeitlichen Bewußtſein: — nur um ſo mehr, ja gerade in Folge deſſen ſchlägt ſein „vollendeter Kriticismus" in die allerſchlimmſte Unkritik um. Auf der einen Seite nämlich laufen ihm alsbald die Grenzen von Genialität und Moralität in bedenklicher Weiſe in einander, wenn er doch das beſſere Bewußtſein des Genialen jetzt zu einem Surrogat für die Heiligkeit macht, jetzt Aeußerungen thut, wie die, daß „der Geniale in einem gewiſſen Grade über das Moraliſche hinaus ſei." Schlimmer aber als das. Den vielgerügten Fehler, mit Begriffen des zeitlichen Bewußtſeins das überzeitliche zu verfälſchen, ſucht er zu vermeiden: dafür jedoch verfällt er in den entgegengeſetzten; er verfälſcht das erſtere durch den Reflex des Contraſtes, den er von dem beſſeren Bewußtſein auf daſſelbe fallen läßt. Tief ſetzt er nun das Letztere herab; es wird ihm geradezu zum ſchlechteren Bewußtſein, zum Inbegriff des Ungenialen und des Unheiligen. Aehnlich wie neupythagoräiſche und neuplatoniſche Myſtik die Materie zum Princip des Böſen machte, ſo ſchiebt auch er dem Begriff des Sinnlichen, Zeitlichen, Verſtändigen und Vernünftigen den des Verwerflichen und Schlechten unter. Schon die Manuſcripte aus den Jahren 1812 und 1813 ſind dieſer Verwirrung voll. Das beſſere Bewußtſein hat mit der Vernunft nichts zu thun, ſo ſchreibt er zu Berlin 1812, „als inſofern es, vermöge ſeiner geheimnißvollen Verbindung mit ihr in Einem Individuo, auf ſie ſtößt,

wo dann dem Individuo die Wahl entſteht, ob es Vernunft oder beſſeres Bewußtſein ſein will. Will es Vernunft ſein, ſo wird es als theoretiſche Vernunft ein Philiſter, als praktiſche ein Böſewicht." Wie die Ideen der theoretiſchen Vernunft — ſo führt er auf einem Bogen vom Jahre 1813 im Anſchluß an Kant aus — völlige Abgeſchloſſenheit und Befriedigung in Hinſicht auf Erkenntniß im Umkreis und nach den Geſetzen der Erfahrungswelt vorſpiegeln, „ſo ſpiegelt die Idee der praktiſchen Vernunft, d. i. die Idee der Glückſeligkeit, vollendete Befriedigung aller Wünſche unſerer ſinnlichen Natur und gänzliche Zufriedenheit im Zuſtande der Zeitlichkeit ohne weitere Sehnſucht vor. — Wer ganz ihr hingegeben wäre, würde der vollendete Philiſter ſein" u. ſ. w. Und ganz übereinſtimmend damit ſchreibt er 1814 zu Weimar: „Man könnte ſagen, alle unſere Sündhaftigkeit iſt nichts, als der Grundirrthum, die Ewigkeit durch die Zeit ausmeſſen zu wollen, iſt gleichſam nur ein fortwährender Verſuch der Quadratur des Zirkels." Wir wollen alsdann immerfort zeitliches Daſein, ohne zu merken, daß daſſelbe ſeiner Natur nach flüchtig und beſtandlos, eine mathematiſche Linie iſt, die auch durch unendliche Länge keine Dicke gewinnt. „Wir wähnen durch Succeſſion das zu erhaſchen, was nur mit Einem Schlage ergriffen werden kann, durch das Uebertreten aus der Zeit in die Ewigkeit, aus dem empiriſchen in's beſſere Bewußtſein. Wir laufen raſtlos an der Peripherie herum, ſtatt zum ruhigen Centro zu dringen. Jener Grundirrthum erzeugt praktiſch Sündhaftigkeit, theoretiſch Mangel an Genialität, Polymathie ſtatt Philoſophie." Vielmehr aber, der dies ſchreibt, geht erſt recht auf eine Quadratur des Zirkels aus: Schopenhauer's Grundirrthum beſteht darin, daß er einen ethiſch-äſthetiſchen Maaßſtab und zwar einen völlig unbeſtimmten und myſtiſchen an ein Gebiet anlegt, das nur mit einem logiſchen gemeſſen werden darf, daß er, wie einer ſeiner Beurtheiler ſich ausdrückt, quantitative und intenſive Unendlichkeit verwechſelt.

Wir müſſen uns, um ein ſolches Durcheinanderwerfen des Ethiſchen und Aeſthetiſchen, ein ſolches Uebertragen ethiſch-äſthetiſcher Werthbeſtimmungen auf Erkenntnißverhältniſſe zu begreifen, erinnern, daß unſer junger Philoſoph eben nicht blos aus Kant's, ſondern zugleich aus Plato's Schule kömmt, müſſen uns weiter erinnern, daß er — ähnlich wie Plato — unter dem Einfluß einer zugleich philoſophiſch erregten und zugleich von Kunſtbegeiſterung ergriffenen Epoche ſteht. Offenbar, ſeine ganze Theorie vom beſſeren Bewußtſein iſt ein Ausläufer jener allgemeinen Strömung des deutſchen Geiſtes, welche ſeit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts begonnen hatte, gegen die nüchterne und einſeitige Verſtandesrichtung der bisherigen Bildung und Denkweiſe anzugehen. Durch Jacobi

zuerſt war dieſelbe auch in die deutſche Philoſophie eingedrungen. Dieſelbe Strömung, nachdem ſie inzwiſchen in unſerer claſſiſchen Dichtung ein Bett gefunden, trug Schelling und den ſpäteren Fichte in die Nähe des Myſticismus. Dieſelbe Strömung hatte ſchon vor dem Beginn des neuen Jahrhunderts Hegel von dem Kantianismus und Rationalismus allgemach abgebracht. Schon am Ende der neunziger Jahre hatte ſein grübelnder Sinn die Tiefen des Gemüthslebens gleichſam mit ſehnſüchtigem Verlangen umkreiſt, war ihm einerſeits der Gegenſatz des beſchränkten und bedingenden Verſtandes zu der ſchrankenloſen Unendlichkeit deſſen, was er Leben, Liebe, Schönheit nannte, in's Bewußtſein getreten, hatte er andrerſeits die Schätze religiöſer Empfindung und äſthetiſcher Anſchauung — den Gehalt des beſſeren Bewußtſeins, um mit Schopenhauer zu reden — für den Verſtand und durch den Verſtand zu heben verſucht. Um die „Selbſterhebung des endlichen zum unendlichen Leben," wie ſie in der Religion ſich energiſch vollzieht, dreht ſich Hegel immerfort in ſeinen Erſtlingsaufzeichnungen, und ſein Syſtem entſteht, indem er mit bewunderungswürdigem Aufwand von Geiſt und Scharfſinn dem verſtändigen Denken eben dieſen Charakter der Religion und Kunſt einzuimpfen, indem er der Welt der Begriffe ein neues edleres Blut, eine höhere Natur, eine veränderte Organiſation zu leihen bemüht iſt. Statt Verſtandesbegriffe in das Abſolute hineinzutragen, begann er vielmehr umgekehrt — darauf beruht ſein Anſpruch auf Originalität, darauf ſeine epochemachende Bedeutung — mit der Verlebendigung der Begriffe, ſo daß gerade durch die Aufzeigung der Beſchränkungen des Endlichen dieſelben ſich vernichten und im „ſchönen lebendigen Ganzen" zum Unendlichen aufheben ſollen. In dem Gleichgewicht zwiſchen der Kraft des analyſirenden Denkens und der Energie der tieferen, zuſammenfaſſenden Anſchauung beſtand die Macht, aus der heraus Hegel ſein geſchmeidiges Gedankenwerk ſchuf. Von einem ſolchen Gleichgewicht, einem ſolchen Streben nach Harmonie war bei dem jungen Schopenhauer nicht die Rede. Dualiſtiſch daher liegt bei ihm die kritiſche, verſtändige und die myſtiſche Anſicht nebeneinander. Er hatte mit ſeinem Bildungsgange nicht eigentlich Schritt gehalten mit der allgemeinen Entwickelung des deutſchen Geiſtes. Ein Nachzügler ſchon in ſeiner Gymnaſialbildung, war er auf der Univerſität noch ganz auf die Kant'ſche Philoſophie eingeſchult worden, zu einer Zeit, als die univerſelle Geltung derſelben bereits vorüber war. Nun widerfuhr ihm, was Anderen viel früher, und unter ganz anderen Zeit- und Bildungsverhältniſſen widerfahren war. Auch er fand ſich mit ſeinen äſthetiſchen und Gemüthsbedürfniſſen in einem Gegenüber gegen die Härten und Schranken der Kant'ſchen Lehre, aber ihm kam nicht mehr, um Beides auszugleichen,

wie ein halbes Menſchenalter früher den Schelling und Hegel, die erſte Friſche jener harmoniſchen Stimmung entgegen, die ſich aus den Werken unſerer claſſiſchen Dichtung einen kurzen Moment lang über die Nation verbreitet hatte. Schon hatte es in den Doctrinen und Poeſien der Romantiker einen neuen Zuſammenſtoß, eine wunderliche Miſchung des äſthetiſchen Geiſtes mit dem Geiſte kritiſcher Reflexion gegeben. Durch eine Combination von Witz und Phantaſie ſoll die geniale Unmittelbarkeit ſchöpferiſcher Kraft erſetzt werden. Eine bewußte Genialität wendet ſich reflectirend und polemiſirend gegen den guten wie gegen den ſchlechten Verſtand der Aufklärung; dieſelben Elemente mit Einem Worte bewegen ſich in der Romantik durch einander, die in dem Geiſte Schopenhauer's neben einander lagen. Was Wunder, wenn er, der von ſeinem früheren Aufenthalt in Weimar, von ſeiner Mutter her, den contagiöſen Stoff in ſich trug, in Berlin von der Krankheit ergriffen wird? Wieder erſcheint er als ein Nachzügler. Wir glauben uns, wenn wir ſeine Erſtlingsmanuſcripte leſen, in die Blüthezeit der jungen romantiſchen Schule zurückverſetzt. Das Bild des, von ihm philoſophiſch conſtruirten Philiſters findet er in Tieck's Zerbino wieder; die Myſtiker lobt er ſich, trotz Schelling, und bei Jacob Böhme vor Allem, dem Hauptheiligen der Romantiker, findet auch er „göttliche Erkenntniß." In der Herabwürdigung der Vernunft macht er durchaus Chorus mit ihnen. Ganz wie das Athenäum und die Schleiermacher'ſchen Reden und die Lucinde, nur mit etwas geänderter Terminologie, führt er Krieg gegen die Proſa des Lebens, gegen die Nützlichkeits- und Glückſeligkeitstheorien des Zeitalters, gegen das Vernunftideal von Staat und Civiliſation, verkündet er das Evangelium der Genialität, ſieht er ſouverän herab auf die Gemeinen, die Platten, die Philiſter. Ja, auch die Form, in der er ſeine Gedanken zu Papiere bringt, erinnert an das unfertige, abgeriſſene, paradoxe Weſen, womit die Novalis und Schlegel Geiſt und Unſinn auszuſtreuen liebten; einzelne dieſer Fragmente und Aphorismen könnten füglich unter denen im Athenäum ſtehen, und man würde Mühe haben, ſie von denen des Verfaſſers der Lucinde zu unterſcheiden.

Und doch wieder wie anders! Die Wahrheit iſt: nur nicht entziehen kann ſich Schopenhauer dem Geiſt und den Pointen der Romantik: die innere Anſchauung, die treibende Kraft, die ſeinen Gedanken zu Grunde liegt, iſt eine viel urſprünglichere und friſchere, ſie wurzelt in dem Eigenſten ſeiner Perſönlichkeit. Das beſſere Bewußtſein, von dem er redet, iſt nicht etwas Erraiſonnirtes und Gemachtes; früher als die Formel vielmehr iſt der Gehalt der Formel da; er ſpricht aus der innerſten Erfahrung ſeines Weſens, aus lebendigem Bedürfniß nach einer Erhebung

über die Schranken der Sinnlichkeit und des Verstandes. Und der eigentliche Kern dieſes Bedürfniſſes? Auch nicht einmal in der Ferne erſcheint das Gefühl der Frömmigkeit: das religiöſe Gebiet kennt er ſchlechterdings nur in der Form des Mythologiſchen und Dogmatiſchen, ausdrücklich ſpricht er die Hoffnung aus, daß alle Religion dereinſt, wie das Gängelband der Kindheit, werde können weggeworfen werden. Heiligkeit und Genialität ſind die beiden einzigen Formen, unter denen er das beſſere Bewußtſein auftreten läßt. Wiederum aber, wenn wir genauer zuſehen, ſo überwiegt von dieſen beiden bei Weitem die letztere Vorſtellung über die erſtere. Mit dem abſoluten Gegenſatz gegen die Vernunft wird ja der Begriff von Moralität nothwendig inhaltlos — Sittlichkeit ohne Vernünftigkeit iſt ein leerer Name; Schopenhauer ſpricht von der Heiligkeit wie der Blinde von der Farbe; er iſt ſelbſt ohne Organ dafür, ja, er iſt das Gegentheil eines „ethiſchen Virtuoſen“ und das Gegentheil eines Helden; nur in dunkler Sehnſucht und mit der Phantaſie hat er jetzt und ſpäter ein Ideal der Heiligkeit aufgeſtellt, für deſſen Verwirklichung er die Büßer und Asketen ſorgen läßt, während er ſich ſelbſt davon entbunden erachtet. Ganz anders und ſchonender als gegen die verhaßte Vernunft verhält er ſich gegen die Sinnlichkeit. Ein lebendiges ſinnliches Bewußtſein „begleitet“ ja bei dem Genie das beſſere Bewußtſein, und von dieſem Zuſtande ſpricht er wie Einer, der ihn ſelbſt erfahren hat. Nur als ein Erbtheil der Kant'ſchen Philoſophie gleichſam ſchleppt er den Begriff der Moralität mit ſich, um ihn zur Carrikatur zu machen: dasjenige dagegen, was er Genialität nennt, iſt ihm im eignen Innern erſchienen, an dieſer Vorſtellung hängt ſein Herz und ſein Denken. Ja, daran iſt ihm der Begriff des beſſeren Bewußtſeins überhaupt zuerſt aufgegangen, wie man ſehr deutlich aus einer Randgloſſe zu den Fichte'ſchen Vorleſungen ſieht. Der geſunde, verſtändige Menſch nämlich, ſo ſetzt er da auseinander, ſei in den Bedingungen des Bewußtſeins, die Raum, Zeit und Verſtandesbegriffe ihm ſchaffen, feſt eingeſchloſſen: „das Genie, durch eine Kraft, die als etwas ganz Ueberſinnliches nicht weiter beſtimmt werden kann, ſieht gleichſam durch jene Beſchränkungen, welche Bedingungen der Erfahrungserkenntniß ſind, durch, erkennt ſein eignes und der Dinge Weſen an ſich und ſucht ſein Lebenlang dieſe Erkenntniß mitzutheilen und handelt auch nach ihr.“ Und unermüdlich iſt er fortan in ſeinen Aufzeichnungen, die Genialität zu beſchreiben und zu verherrlichen. Von ihr weiß er ſo zu reden wie Schleiermacher von dem frommen Gefühl, wie Fichte von dem aller Sinnlichkeit trotzenden Willen, von der abſtrakten praktiſchen Freiheit, — denn genug, was er unter dieſem Namen beſchreibt und feiert: das iſt er ſelbſt, iſt ſeine eigenſte Natur.

Zuweilen nimmt seine Charakteristik des Genies geradezu die Form von Selbstbetrachtungen an: in Wahrheit haben wir es mit Selbstconfessionen auch da zu thun, wo dies nicht der Fall ist.

Er selbst! Das will sagen: sein eignes, von hoher Begabung getragenes, aber zugleich einbildsam überspanntes Selbstbewußtsein, das hochgestimmte Gefühl sinnlich-intellectueller Kraft. Wenn er immer wieder das Genie im Gegensatz zu dem Alltagsbewußtsein der Ungenialen, der Philister, der Vielwisser charakterisirt, so fühlt er sich eben selbst als eine privilegirte Natur gegenüber dem gewöhnlichen Menschenpack, als der Faust im Gegensatze zum Wagner. Wenn er das Genie in gewissem Maaße als losgesprochen von den Pflichten der Moral bezeichnet, so ertheilt er mit diesem Satze sich selbst für seine sittliche Schwäche Absolution. Wenn er den Charakter des Genies in dem freien Spiel einer starken Intellectualität findet, hinter der die Ausbildung des Willens zurückgeblieben sein könne, so weiß er sehr wohl, daß eben auch seine Stärke nicht im Praktischen, sondern im Theoretischen liegt. Sich selbst, seine eigne Schwäche und seine eigne Stärke, sein eignes geistreiches, hochmüthiges, prätentiöses Wesen, seine eigne Verstimmung gegen die Welt, seinen eignen Dünkel, seine Unverträglichkeit und Ungeselligkeit, — das Alles bringt er unter dem Namen des „besseren Bewußtseins" auf einen philosophischen Ausdruck, stempelt er zu einem scheinbar objectiv Berechtigten. Mehr als das. Auch jene Duplicität des Bewußtseins, welche die Grundlage seines werdenden Systems bildet, ist in letzter Instanz nur die Disharmonie seines eignen Wesens. In ihm selbst macht fortwährend das unedlere Roß dem edleren zu schaffen. In seiner energischen, unmäßigen, den Zügel verachtenden Natur liegt nur allzu sichtlich die heißblütigste Sinnlichkeit im Streite mit klarer und hoher Geistigkeit. Man sieht dieser Zwiespältigkeit auf den Grund in einem Fragmente, wie das vom Jahre 1813, wo er schildert, wie eng die höchste Spannung der Kräfte des Geistes mit dem Triebe zur Wollust zusammengekoppelt sei, wie Gehirn und Genitalien die entgegengesetzten Pole des kräftigsten, thätigsten Lebens seien, die eben deshalb leicht in einander umschlagen, sobald es nur dem Willen gelinge, die Richtung zu ändern. Indem er mit sinnlichster Wahrheit dieses Zusammen und dieses Umschlagen, den Conflict zwischen dem zeitlichen und überzeitlichen Bewußtsein, den Uebergang von dem „Reiche der Finsterniß, des Bedürfnisses, Wunsches, der Täuschung, des Werdenden und nie Seienden" zu dem Reiche „des Lichts, der Ruhe, Freude, Lieblichkeit, Harmonie und Friedens" als eine allgemein gültige geistige Thatsache darstellt, so macht er sich damit seinen eigenen inneren Menschen erklärlich und erträglich.

Es gilt von dieſer Schopenhauer'ſchen Theorie des zwiefachen Bewußtſeins eben das, was Fr. Schlegel mit Jacobi's eigenen Worten von deſſen Philoſophie ſagte: — ſie iſt einzig „der in Begriffe und Worte gebrachte Geiſt ſeines individuellen Lebens." Und noch, wir wiederholen es, iſt dabei kein Uebergriff in metaphyſiſche Regionen unternommen, noch beſchränkt ſich die philoſophiſche Umprägung perſönlicher Erfahrungen auf eine, zwar myſtiſche, aber doch noch durchaus immanente Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes.

Ganz dieſem ſubjectiviſtiſchen Standpunkte und ganz den mitſpielenden romantiſchen Motiven entſpricht es, daß die Philoſophie ſelbſt in den in Rede ſtehenden Manuſcripten durchaus als Kunſt gefaßt wird. Denn auch ſie, natürlich, fällt in den Bereich des beſſeren Bewußtſeins. Der Philoſoph ſteht auf Einer Linie mit dem Künſtler und Dichter. Wie dieſe muß er den Begriff, die Vernunft, das Früher und Später und die Frage nach dem Warum fahren laſſen, muß unbefangen anſchauen, eben damit er alsdann die Begriffe und die Vernunft bereichere. Wie der Maler, was er geſehen, auf der Leinwand, der Bildner in Marmor, der Dichter in Bildern für die Phantaſie abbildet, ſo giebt der Philoſoph von den Vorſtellungen aller Klaſſen ein Abbild in Begriffen, alſo für die Vernunft. Sein Material ſind die Begriffe und er iſt daher an die Proſa gewieſen; ſein Gegenſtand iſt die Idee, das Was, im Gegenſatz zu dem Warum. „Die Idee alles deſſen, was im Bewußtſein liegt, was als Object erſcheint, faſſe alſo der Philoſoph auf, er ſtehe wie Adam vor der neuen Schöpfung und gebe jedem Ding ſeinen Namen: dann wird er die ewig lebenden Ideen in den todten Begriffen niederlegen und erſtarren laſſen, wie der Bildner die Form in Marmor." Und eben dieſes Verfahrens rühmt ſich dann Schopenhauer in noch viel ſpäterer Zeit, wenn er es doch als ſeinen genialen „Kniff" bezeichnet, „das lebhafteſte Anſchauen oder das tiefſte Empfinden, wann die gute Stunde es herbeigeführt hat, plötzlich und im ſelben Moment mit der kälteſten, abſtracten Reflexion zu übergießen und es dadurch erſtarrt aufzubewahren." Ganz richtig, in der That, iſt damit jene allgemeine Forderung an die Philoſophie überhaupt zu einem individuellen „Kniff" herabgeſetzt. Denn ſo gewiß jede gehaltvolle wiſſenſchaftliche Production dadurch entſteht, daß ein lebendiges Gewahrwerden ſich in die rechtfertigende Klarheit des Begriffs überſetzt, ſo gewiß beruht die Schopenhauer'ſche Auffaſſung dieſes Hergangs auf einem romantiſchen Mißverſtändniß. Auch die Hegel'ſche Philoſophie, beiſpielsweiſe, iſt nichts weniger als eine Geburt aus todten Begriffen, auch Hegel ſpricht davon, daß ſich ihm „das Ideal habe in die Reflexionsform verwandeln müſſen" und daß auf dieſe Weiſe ſein Syſtem

entſtanden ſei. Allein an eben dieſem Beiſpiel mögen wir uns den Unterſchied klar machen. Ein erſtes weiteres Erforderniß wird darin beſtehen, daß die der wiſſenſchaftlichen Schöpfung zu Grunde liegende Anſchauung oder Empfindung von allgemeiner Wahrheit, von objectiver Berechtigung ſei —: wir ſahen in dieſer Hinſicht bereits, daß es überwiegend individuell gefärbte Anſchauungen von nur ſubjectiver Wahrheit ſind, welche Schopenhauer in die Reflexionsform überſetzt. Ein zweites Erforderniß aber iſt dies, daß die Umbildung eine allſeitig vermittelte ſei, daß der Uebergang nicht plötzlich und ſprunghaft erfolge, daß die begeiſterte Anſchauung ſich in das Einzelne der techniſchen Ausführung fortſetze und als geduldige Beſonnenheit in ihr gegenwärtig bleibe. Gerade in dem Unvermittelten und Jähen dagegen beſteht die vermeintliche geniale Virtuoſität unſeres Romantikers. Es ſind vereinzelte Anſchauungs- und Empfindungsmomente, welche er in Reflexionen umſetzt, in Begriffen „erſtarren" läßt. Seine Philoſophie, wenigſtens der ethiſch-äſthetiſche Theil, derjenige, der am meiſten ſein eigen iſt, beſteht einſtweilen aus einem Haufen von Aphorismen — werden ſich dieſelben jemals zu einem Ganzen, einem wiſſenſchaftlichen Ganzen verbinden? Gewiß, ſie werden! ſo ſagt er ſich ſelbſt in begeiſterungsvoller Zuverſicht; die friſche volle Freude des Entdeckers athmet in den ſchönen Worten, die er ſchon im Jahre 1813 in Berlin geſchrieben hat: „Das Werk wächſt, concrescirt allmählich und langſam, wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht, was zuerſt und was zuletzt entſtanden iſt. Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Theil nach dem anderen gewahr, d. h. ich ſchreibe auf, unbekümmert, wie es zum Ganzen paſſen wird: denn ich weiß, es iſt Alles aus Einem Grund entſprungen. So entſteht ein organiſches Ganzes, und nur ein ſolches kann leben. Ich, der ich hier ſitze, und den meine Freunde kennen, begreife das Entſtehen des Werkes nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift" — und er ruft den Zufall, den Beherrſcher dieſer Sinnenwelt an, daß er ihn leben laſſe, bis die Frucht reif ſei; wenn aber nicht, ſo mögen, meint er, dieſe unreifen Anfänge ſo, wie ſie ſind, der Welt gegeben werden: „dereinſt erſcheint vielleicht ein verwandter Geiſt, der die Glieder zuſammenzuſetzen verſteht und die Antike reſtaurirt."

Fürwahr, wenn die Intenſität innerer Anſchauung, wenn ein begeiſterter Glaube an ſich ſelbſt und der gerühmte geniale „Kniff" dazu ausreichte, ein philoſophiſches Syſtem zu erzeugen, ſo konnte es unſerem Romantiker nicht fehlen. Uns muß es billig Bedenken erregen, wie dem Manne ein Syſtembau gelingen werde, der die Philoſophie in demſelben Athem als Kunſt in ausdrücklichem Gegenſatz zur Wiſſenſchaft und wieder als ſtrengen, reinen Kriticismus bezeichnet. Nicht an den Elementen zu einem

System, wohl aber an den verbindenden Mittelgliedern wird es fehlen denn nicht an Energie der Anſchauung, auch nicht an ſcharfem kritiſchem Verſtande, wohl aber an der geduldig vermittelnden, an jener im beſten Sinne künſtleriſchen, die Gegenſätze in Eins bildenden Kraft fehlt es ihm ſelber. Iſt es blos zufällig, daß die Frauenſtädt'ſchen Mittheilungen aus den Erſtlingsmanuſcripten Schopenhauer's uns für die nächſten Jahre kaum etwas Neues bieten, daß ſie uns für den ganzen Proceß des Zuſammenwachſens jener fermenta cognitionis zum Syſteme ſo gut wie vollſtändig im Stich laſſen? Wir denken nicht. Zwiſchen dem Inhalt der Papiere bis zum Jahre 1814 und der Darſtellung vom Jahre 1819 liegt eine Anzahl kecker Combinationen: eine ſtätige, originelle Entwickelung der uns bekannten Grundanſchauungen, eine Gedankenarbeit, die, was Energie und Selbſtändigkeit betrifft, der erſten Conception jener Elemente auch nur einigermaaßen gleichkäme, liegt nicht dazwiſchen. Nicht aus ſich ſelbſt, um es kurz zu ſagen, ſondern aus den Vorrathskammern anderer Philoſophien entnahm er das weitere Bauzeug, die gedankenmäßige Füllung, die begrifflichen Bindeglieder der vereinzelten im eigenen Geiſt entſprungenen Aperçus. So hatte er ſich ja bereits für den erſten Theil ſeiner Philoſophie aus der Kant'ſchen Kritik der Vernunft verſorgt, und ſofort müſſen die Engländer weiteres Material dafür liefern. So wird er nun auch für den zweiten Theil zum Freibeuter an den Lehren Kant's, Fichte's, Schelling's und der franzöſiſchen Materialiſten. Die entlehnten Vorſtellungen werden ſämmtlich den tiefen, aber in ſich ſelbſt keiner begrifflichen Entfaltung fähigen Grundanſchauungen dienſtbar gemacht. Dieſer Stempel, den ſie empfangen, verbunden mit dem maaßloſen Selbſtgefühl des Mannes verdeckt ihm ſelbſt die begangene Entlehnung. Er dünkt ſich ein ganz originelles, neues, erſtaunliches Werk zu Stande gebracht zu haben, und es iſt ſchon viel, wenn er ſich zu dem Eingeſtändniß herbeiläßt, daß ſeine Lehre nie hätte entſtehen können, „ehe die Upaniſchaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menſchen Geiſt werfen konnten."

In Weimar bereits war ihm die Aeußerung entfallen, daß er der Philoſoph des neunzehnten Jahrhunderts zu werden gedenke. Im Frühjahr 1814 ging er von Weimar nach Dresden, und hier nun, in verhältnißmäßiger Einſamkeit, im Umgange mit Literaten, die er unter ſich erblicken durfte, in ſcrupelloſem Genuß auch der ſinnlichen Darbietungen des Lebens, im Verkehr mit Kunſt und Natur, hier verknüpfte er allmählich durch die mannichfaltigſten, kreuz- und querlaufenden Hülfslinien die feſten Punkte ſeiner Ueberzeugungen und Anſchauungen zu einem Ganzen.

Wir ſind, wie ſchon geſagt, für die Nachconſtruction dieſer Arbeit

auf wenige Data angewiesen. Mit Vorsicht gehen wir den erkennbarsten Spuren nach und bescheiden uns, nur ungefähr, nur in der Hauptsache dem inneren Gange des Systembildners nachkommen zu können.

Weit am wichtigsten zunächst der Schritt, der aus dem mystischen Subjectivismus, in dem er bis dahin verharrt war, in eine Metaphysik hinüberführte. An dem Subjectiven, an dem „besseren Bewußtsein" haftete bis dahin untrennbar die Vorstellung von dem, „was außer der Zeit und Natur," was „über die Vernunft ist," die Vorstellung einer „höheren Welt," eines „Reiches des Lichts" u. s. w. Noch hatte diese höhere Welt keinerlei selbständige Consistenz gewonnen. Offenbar aber, der schwebenden Unbestimmtheit dieser Vorstellung entsprachen am meisten die Platonischen Ideen, von denen er z. B. in einer Note zur Kritik der Urtheilskraft sagt, daß wir sie in der rein objectiven Betrachtung des Schönen sehen. Auch die Platonische Idee war ihm dabei für's Erste das bloße Correlat des ästhetischen Zustandes, eine bloße Formel für die Befreiung des besseren Bewußtseins von aller Subjectivität. Eben dieser Begriff jedoch trug bei Plato selbst das Gepräge selbständiger metaphysischer Existenz: — wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, daß an diesen Begriff zuerst die Verdichtung der höheren, außerzeitlichen Welt ansetzte.

Und vermuthlich, daß es hiebei sein Bewenden gehabt haben würde, wenn das ethische Bewußtsein unseres Philosophen so rein und so mächtig gewesen wäre wie sein ästhetisches. Aber Schopenhauer war nicht in dem Falle Kant's und Fichte's. Dem reinen, sittlichen Willen hatte er frühzeitig das Moment der Vernünftigkeit genommen und so war ihm der Begriff der „Heiligkeit" alsbald in den inhaltslosen des Nichtwollens entschlüpft. In ihm selbst jedoch lebte und regte sich gar ungeberdig ein anderer Wille, der Wille von Fleisch und Blut. Und dieser Wille stand doch auch — mindestens an der Grenze des zeitlichen und des überzeitlichen Bewußtseins. Den Willen überhaupt als eine besondere Klasse von Objecten zu behandeln, das hatte sich schon am Schlusse der Abhandlung vom Grunde als ein Quidproquo herausgestellt; mit dem Subject zusammenfallend, hörte der Wille eben auf, Object zu sein. Object und doch wieder nicht Object, mußte er jenseits der Vorstellungswelt in die übersinnliche Welt verlegt, er mußte mit metaphysischem Dasein ausgestattet — zum Ding an sich gemacht werden. Die mystische Region des besseren Bewußtseins klärt sich; der sittliche Wille bleibt unter dem Namen der Heiligkeit eine subjectiv-ethische Thatsache: der Wille schlechtweg, der Niederschlag gleichsam des besseren Bewußtseins, wird zum An sich, zum unsinnlichen Substrat der Natur. Denn von altem Datum war ja die

Gleichsetzung der Kant'schen und der Platonischen Unterscheidung zweier Welten; der Begriff des Dinges an sich und der der Platonischen Ideen stützen sich gegenseitig und dienen vereint der Fixirung des Willens als eines metaphysischen Wesens zur Folie. Begünstigt wird das Werden dieser Vorstellung durch die sich von selbst unterschiebenden Reminiscenzen der Fichte'schen Lehre, die ja gleichfalls, nur in bewußterer Unterscheidung des zwiefachen Willens, nur mit zäherem Festhalten an dem subjectiven Standpunkt, die Natur für die Sichtbarkeit des Willens erklärt hatte. Begünstigte vielleicht auf der anderen Seite auch die Lehre der Veden von dem Einen, aller Erscheinung zu Grunde Liegenden das Umschlagen des Willens in ein an sich seiendes Naturprincip? — Wie dem sei: noch einmal wird hier die Macht einer großen Anschauung anzuerkennen sein, die, aus dem Ganzen seiner Persönlichkeit aufsteigend, schließlich all' jenen Anstößen des Denkens sich unterbreitete. Wie der ruhige, naturergebene und künstlerische Sinn Göthe's nach der wesentlichen Form, nach der bildenden Urgestalt suchte, „mit der die Natur gleichsam nur immer spielt und spielend das mannichfaltige Leben hervorbringt," so gewann für Schopenhauer alles natürliche Dasein erst Sinn, wenn er ihm denselben heftigen, unruhigen, eigensüchtigen, immer unbefriedigt arbeitenden, unverträglichen und an sich selbst zehrenden Geist leihen durfte, der auch ihn beständig in Athem hielt, ihn jetzt zum Genuß, jetzt vom Genuß zur Begierde, jetzt von Beidem zur Sehnsucht nach absoluter Ruhe drängte. Ueber der Vertiefung in diese Anschauung mochte er billig vergessen, daß ihm das Wort des Räthsels zuerst von Fichte war vorgesagt worden. Mit der ganzen Gewalt der Einbildungskraft warf er sich in die Ausführung seiner Entdeckung, und der Einbildungskraft, demselben Vermögen, das im künstlerischen Schaffen die ewigen Ideen ergreift, diesem Geschwister gleichsam des besseren Bewußtseins, schien nun auf einmal gestattet, was er, in beständiger Polemik gegen die Fichte und Schelling, dem Verstande so bestimmt untersagt hatte. Seine Naturkunde, begreiflich, kam ihm in aller Weise zu Statten. Es ist ein Bild, das wir gerne festhalten, wie er, seiner eigenen Erzählung zufolge, mit erregter Geberde im Treibhause zu Dresden umhergeht und, in Betrachtungen über die Physiognomie der Pflanzen vertieft, sich fragt: woher diese so verschiedenen Formen und Färbungen der Pflanzen? was will mir hier dieses Gewächs in seiner so eigenthümlichen Gestalt sagen? welches ist das innere Wesen, der Keim, der hier in diesen Blättern und Blüthen zur Erscheinung kömmt? Ähnlich kömmt uns das ähnliche Bild in den Sinn, wie Göthe in dem ärztlichen Garten zu Palermo über dem Anblick all' der vielen abweichenden Gestalten kräftig entwickelter Pflanzen auf die Entdeckung der

Urpflanze, des Muſters, nach dem ſie alle gebildet ſeien, ſich hingewieſen ſieht.

Sich ſelbſt — noch einmal — wie er perſönlich war, deutete er in die Welt hinüber; *ſein* Individuum iſt ihm der eigentliche Schlüſſel zum Verſtändniß der ganzen Natur: — was Wunder, daß auch der *Beweis* für die Willensgrundlage in allem Sein an das Individuum anknüpft? Sich fühlt er, in erſter Linie, im innerſten Weſen als Willen. So wird Jeder ſich fühlen. So würde die ganze Welt, wenn ſie Selbſtbewußtſein hätte, ſich als Erſcheinung eines Willens fühlen. Durch Empfindung, durch Selbſtanſchauung, durch Phantaſieſchlüſſe ſtehen ihm die Sätze feſt. Aber woher nun Kalk und Mörtel nehmen, um dieſe Sätze zu verbinden, um ſie haltbar zu befeſtigen? — Erinnern wir uns an die Schrift vom Satze des Grundes zurück, an die unter Fichte'ſchem Einfluß dort entwickelte Vorſtellung von dem Leibe als dem „unmittelbaren Object" ſowohl des Erkennens als des Wollens! Der Leib ſollte dort für das Erkennen Object werden *ohne die Kategorie der Cauſalität*. Kaum aufgeſtellt, hatte ſich dieſe luftige Vorſtellung und mit ihr die eilf übrigen Kant'ſchen Kategorien verflüchtigen müſſen. Sie wird darauf reducirt, daß der Leib vermöge der *Senſibilität* der Ausgangspunkt alles Vorſtellens, das aller Anwendung des Cauſalitätsbegriffs Vorausgehende iſt, und gleich die erſte Auflage der „Welt als Wille und Vorſtellung" geſteht es (S. 29) ein, daß das ſogenannte unmittelbare Object in Wahrheit *nicht Object* iſt. Dieſer Begriff iſt alſo frei geworden; er kann eine anderweitige Verwendung finden; von ſeiner erſten Stelle verdrängt, zieht er ſich in einer für das ganze Syſtem verhängnißvollen Weiſe hinüber in die Vorſtellung von dem Leibe als unmittelbarem Objecte des *Wollens*. Dieſe letztere, urſprünglich durchaus unſchuldige, ein cauſales Einwirken des Wollens auf den Leib beſagende Vorſtellung bekömmt in Folge deſſen einen ganz anderen Sinn, den, in Anſehung des Erkennens beſeitigten Sinn, *daß etwas auch ohne die Kategorie der Cauſalität Object ſein könne*, einen Sinn, der nun in den Ausdruck geborgen wird, daß der Leib die „Objectität" des Willens ſei. Mit dieſer Vorſtellung iſt, zunächſt für das Individuum, ein Uebergang aus dem Wollen in die Erſcheinung, aus dem Bereich des beſſeren Bewußtſeins in die ſinnliche Welt, ein Uebergang, wohlgemerkt, ohne Anwendung von Verſtandesbegriffen gewonnen; ein Schleichweg iſt ermittelt, auf dem uns die von Schopenhauer gegen jeden Anderen ſo ſtreng gehandhabte kritiſche Grenzpolizei kein Halt zurufen darf! Eine Kleinigkeit nun, den ſchmalen Pfad zu erweitern, das, was von dem Individuum gilt, auf die ganze Welt zu übertragen! Intereſſant aber, zu ſehen, wie auch dieſe weitere Willkürlichkeit

schon in der Schrift über die „vierfache Wurzel" keimt. In einer Anmerkung zu dem Paragraphen vom unmittelbaren Object nämlich hatte schon dort Schopenhauer sich einen Analogieschluß von dem menschlichen Leibe auf die übrige Natur gestattet. „Es ist," sagt er, „leicht zu bemerken, daß, wenn ich unter den mir mittelbar gegebenen Objecten einige finde von einer der des mir unmittelbaren ähnlichen Beschaffenheit, ich schließe, daß auch sie unmittelbare Objecte des Subjects sind, auch dann, wenn jene Aehnlichkeit mehr oder weniger entfernt ist, wie bei den Thieren. Die Pflanzen geben Anlaß zu der Vermuthung, daß sie zwar unmittelbare, aber nicht vermittelnde Objecte des Subjects sind, d. h. Leben, aber keine Sinnlichkeit haben." Man sieht, sobald die Vorstellung: „der Leib ist die Objectität des Willens" den ganzen Sinn der Vorstellung: „der Leib ist unmittelbares Object des Erkennens" in sich absorbirt hatte, so war es nur eine ganz natürlich sich einstellende, eine fast unausbleibliche Consequenz, jene Anmerkung dahin umzubilden: auch die Thiere, die Pflanzen, kurz alle Naturdinge sind Objectität des Willens.

Und mit dieser letzteren Wendung rücken wir denn nun freilich in eine ziemlich weite Entfernung von der Fichte'schen Lehre vom Willen und von der Bedeutung des Leibes. Daß dieselbe nichts desto weniger im Hintergrunde den ganzen Gang des Schopenhauer'schen Denkens geleitet, geht noch einmal auf's Einleuchtendste aus der näheren Ausführung hervor, die bei ihm die Vorstellung des Leibes als der Objectität oder der „Sichtbarwerdung" des Willens erhält. Er beruft sich auf die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes zum menschlichen und thierischen Willen, auf die unbedingte Zweckmäßigkeit, auf die teleologische Erklärbarkeit des Leibes. Jeder, der Fichte's Sittenlehre und Naturrecht gelesen, weiß, wie genau damit die Fichte'sche Deduction des Leibes als des unmittelbaren Instruments unseres Willens übereinstimmt. Schon Herbart hat darauf hingewiesen, nur daß Herbart noch meinen konnte, nur die Wissenschaftslehre sei dem Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung" bekannt gewesen. Wir wissen jetzt, daß Schopenhauer die genannten Fichte'schen Werke mit der Feder in der Hand durchstudirt hat. Die ursprüngliche Beschränktheit meiner Freiheit ist nach Fichte meine Natur. Diese meine Natur ist ein Trieb, Trieb zur Selbsterhaltung. Die Beziehung der Mittel auf diesen Zweck geschieht unmittelbar und absolut ohne alle zwischenliegende Erkenntniß, Ueberlegung oder Berechnung — mein Leib ist das unmittelbare Instrument meines Willens, er ist als solcher artikulirter Leib. In diesen Fichte'schen Sätzen liegt implicite die ganze Schopenhauer'sche Theorie nicht blos vom Leibe sondern auch von der Welt als der Objectität des Willens, die im Einzelnen eben deshalb

aus den unbewußten Zwecken des Willens gedeutet werden müſſe. Nur durch die Beſeitigung der bei Fichte zu Grunde liegenden Vernünftigkeit und Freiheit des menſchlichen Willens, nur durch den Zuſchlag andererſeits der lebendigſten Naturanſchauung unterſcheidet ſich Schopenhauer von Fichte. Daß ſeine Lehre nichts deſto weniger ſeine ureigene Erfindung ſei — dieſe Einbildung mag man dem im Punkte der Selbſtſchätzung völlig unzurechnungsfähigen Manne gönnen: für jeden Dritten kann davon keine Rede ſein.

Tauchten indeß die Gedanken der Fichte'ſchen Schriften vielleicht nur aus älterer Erinnerung in ihm auf, ſo war es anders mit den Gedanken des franzöſiſchen Materialismus. Erſt jetzt las er Cabanis und Helvetius. Was er dieſen verdanke und wie die Lectüre ihrer Schriften Epoche bei ihm gemacht habe, geſteht er willig ein. Die Lehren namentlich des Erſteren, deſſen wiſſenſchaftliche Zuverſicht, deſſen exacte Methode und durchſichtige Darſtellungsweiſe dem in naturwiſſenſchaftlichen Studien Vielbewanderten imponiren mußte, gingen ſo gut wie völlig unverarbeitet in das werdende Syſtem über. Der Depotenzirung des freien Willens zum Naturwillen ſchien vortrefflich die Herabſetzung des Intellects auf eine Function des Gehirns zu entſprechen. Schon nach der Theorie von der Duplicität des Bewußtſeins war ja die Vernunft ſehr geringſchätzig behandelt worden: er fand jetzt für die Nichtigkeit des zeitlich-vernünftigen Bewußtſeins, für die ſecundäre Natur des Intellects einen erwünſchten ſinnlichen Ausdruck in der materialiſtiſchen Anſicht von dem Weſen des Geiſtes. Indem er Kant und Cabanis, ſo verknüpfte er ſein eigenes philoſophiſches mit ſeinem naturwiſſenſchaftlichen Intereſſe.

Nicht zum erſten Mal ſeit dem neuen Aufſchwung der Naturwiſſenſchaft wurde eine ſolche Combination von Phyſik und Metaphyſik verſucht. Wenn er irgend um die Einreihung jener phyſiologiſchen Anſchauungen in den Zuſammenhang des Syſtems verlegen war: — die Schelling'ſche Naturphiloſophie lieh ihm das Schema dazu her. Zu oft in der That verräth er, zwiſchen allen Ausfällen auf Schelling, ſeine geheime Zuneigung zu dem Geiſt und der phantaſiereichen Manier dieſes Philoſophen, als daß man die Aehnlichkeit der beiderſeitigen Syſteme für zufällig halten dürfte. Ganz wie Schelling in der Naturphiloſophie eine „phyſikaliſche Erklärung des Idealismus" gegeben haben wollte, ganz ſo giebt das zweite Buch der „Welt als Wille und Vorſtellung" eine, nur handgreiflichere, durch die Hereinnahme der materialiſtiſchen Anſichten concreter vermittelte Erklärung, eine Entſtehungsgeſchichte des Bewußtſeins. Der „erloſchene" Geiſt iſt nach Schelling „die Kraft, wodurch Metalle ſproſſen, Bäume im Frühling aufgeſchoſſen," und dieſer „Rieſengeiſt" lernt

zuletzt „im Kleinen Raum gewinnen, darin er zuerſt kommt zum Beſinnen.“ Nun wohl, jene ſelbe Kraft iſt bei Schopenhauer der Wille, und im Menſchen allererſt hat dieſer Wille „ſich ein Licht angezündet.“ Der Unterſchied der Anſchauungen iſt ja wohl klar, aber eben ſo klar, daß das ſyſtematiſche Gerüſt hier wie dort das gleiche iſt. Die Objectivationsſtufen des Willens, von denen jede höhere die niedere vorausſetzt, ſind in den Potenzen der Schelling'ſchen Naturphiloſophie vorgebildet, und ganz wie nach den Erklärungen der Identitätslehre, ſo wird auch in der „Welt als Wille und Vorſtellung“ wechſelsweiſe das Objective aus dem Subjectiven, das Subjective aus dem Objectiven abgeleitet, ſo ſind auch hier Natur- und Transſcendentalphiloſophie die beiden gleichberechtigten, im Kreiſe in einander zurücklaufenden Richtungen der Philoſophie.

Und ſoweit alſo, ſoweit ungefähr läßt ſich der Geneſis des Schopenhauer'ſchen Syſtems nachkommen. Die Geſchichte dieſer Geneſis iſt die Löſung des Räthſels, wie ſo viele unzuſammenſtimmende Züge dennoch den Eindruck Einer und zwar einer anziehenden und charaktervollen Phyſiognomie machen können.

Es iſt in einer Stelle der Parerga, wo Schopenhauer dem Urheber der Naturphiloſophie den Rang eines Eklektikers zuſpricht, der aus Plotin, Spinoza, Jacob Böhm und Kant ein Amalgam bereitet, der die Naturwiſſenſchaft unſeres Jahrhunderts dazu benutzt habe, den Spinoza'ſchen abſtracten Pantheismus zu beleben. Die Charakteriſtik trifft mutatis mutandis auf den Verfaſſer der Parerga ſelbſt zu. Ein noch wunderlicheres Geſchichtenerzählen, ein noch nackter zu Tage liegendes Zuſammenheften fremder Gedankenelemente! Und doch, die Bezeichnung eines Eklektikers paßt weder auf den Einen noch auf den Andern. Sie paßt auf Schelling nicht, weil, wenigſtens in ſeiner beſſeren Zeit, die fremden Elemente durch die Kraft origineller Combination, durch die Einſtimmung mit den geiſtigen Bedürfniſſen der ganzen Epoche getragen werden. Sie paßt auf Schopenhauer nicht, weil eine noch viel buntſcheckigere Menge von heterogenen Beſtandtheilen durch die Gewalt einer ſubjectiven Empfindungs- und Charakterweiſe zuſammengehalten wird. Die allerdünnſten Fäden dienen äußerlich zur Verknüpfung: das innere Band iſt die Energie der Schopenhauer'ſchen Perſönlichkeit und der aus dieſer Perſönlichkeit erwachſenen Grundanſchauung von der Macht und von der Qual des egoiſtiſchen Willens, von der ſelbſtgenügſamen Seligkeit äſthetiſcher oder theoretiſcher Betrachtung.

6.

Im Sommer des Jahres 1818 konnte Schopenhauer das Manuſcript der „Welt als Wille und Vorſtellung“ abſchließen. Charakteriſtiſch der Titel; charakteriſtiſch das von Göthe entlehnte Motto: „Ob nicht Natur zuletzt ſich doch ergründe?“ — charakteriſtiſch die „ſtatt der Einleitung“ vorgeſetzte Vorrede. Es war eine Vorrede voll Anmaaßung und Dünkel. Hier endlich wird der Welt die längſt geſuchte, die wahre Philoſophie mitgetheilt. Ein Buch, nach Inhalt und Form keinem andern vergleichbar, muß daſſelbe auch anders geleſen werden als gewöhnliche Bücher. Und in einem Tone, ſehr abweichend von dem beſcheidenen ſeiner Erſtlingsſchrift, ſpricht der Vorredner mit unholdem Spott von dem Treiben der zeitgenöſſiſchen Philoſophie, mit hochmüthiger Reſignation davon, daß das Werk immer nur für Wenige ſein werde und daß ohne Zweifel der Wahrheit, die es enthalte, wie allezeit aller Wahrheit, nur ein kurzes Siegesfeſt beſchieden ſein werde „zwiſchen den beiden langen Zeiträumen, wo ſie als paradox verdammt und als trivial geringgeſchätzt wird.“

Ohne den Druck des Buches abzuwarten, das erſt im November erſchien,*) im Vollgefühl des gelungen Vollbrachten, eilte er, nach Kunſt- und Lebensgenuß verlangend, über die Alpen. Daß er unter dem italiäniſchen Himmel nicht etwa praktiſche Uebungen in der Askeſe machte, daß er es, um mit Heinſe's Ardinghello zu reden, nicht verſchmähte, ſich mit dem Schönen zu vereinigen, wo er es fand, iſt zur Genüge durch ſeine eigenen Geſtändniſſe bezeugt. Wie aber wirkte dieſer italiäniſche Aufenthalt auf die weitere Entwickelung ſeines Geiſtes? Auszüge aus ſeinem Reiſetagebuch liegen uns zur Seite. Sie zeigen uns, daß Kunſt und Natur, Welt und Menſchen kaum noch einen bildenden Einfluß auf ihn übten. Er war nicht wie Göthe oder wie Winkelmann in Italien. Er lernte Mancherlei zu, aber er lernte nirgends um. Den Kunſtwerken gegenüber fehlte es ihm von Hauſe aus an dem Sinn eindringender Anſchauung, den Menſchen gegenüber an jener Hingebung, die den Verkehr mit Andern fruchtbar und bildend für Herz und Geiſt macht. Mit jenem extremen krankhaften Selbſtgefühl, das ihn ſchon jetzt von dem Denkmal träumen ließ, welches die Nachwelt dem Entdecker des Welträthſels ſetzen werde, war er mitten unter Statuen und Gemälden, bei allen Studien und in der mannichfaltigſten geſellſchaftlichen Bewegung dem armen Reichen gleich, der den Gedanken an ſein Gold nicht loswerden kann. Immerwährend wiegt er ſich in dem Gefühl ſeines eigenen Werthes, befeſtigt er ſich in der wahnſinnigen Einbildung, daß unendliche Fernen ihn von

*) Mit der Jahreszahl 1819 im F. A. Brockhaus'ſchen Verlag, XVI und 725 S.

den übrigen Menschen, von dem „Kröten- und Otterngezücht" trennen, das er doch immer wieder für Seinesgleichen nehme. Alle Reiseerlebnisse, alle Anschauungen von Land und Leuten spiegeln ihm immer nur die Welt, die er sich in seinem Buche aufgebaut hatte. Mit der Befangenheit des Systems und mit der zwischen Verdrossenheit und Ueberhobenheit schwankenden Stimmung, aus der dasselbe entsprungen, sieht und mißt er Alles; er sucht und findet nur Bestätigungen dieses Systems; alle geistige Nahrung, die er von Außen aufnimmt, verwandelt sich in Anmerkungen und Zusätze zu der „Welt als Wille und Vorstellung." Wie wir aber den Mann schon von früher her kennen, so ist das nicht eine vorübergehende Eingenommenheit. Ein allzu zeitig versteiftes und verkrümmtes Genie, ist er doppelt fertig mit dem Moment, wo sein System fertig geworden. Alles, was folgt, hat nur noch ein pathologisches Interesse. Auf die Entstehungsgeschichte des Systems folgt die Krankheitsgeschichte desselben, und immer deutlicher treten durch diese, immer unliebenswürdiger und immer abstoßender die Züge der Schopenhauer'schen Persönlichkeit hindurch.

Zwar, das Schicksal hatte es gut mit ihm im Sinne. Drohende Vermögensverluste veranlaßten ihn früher als es eigentlich seine Absicht gewesen, zur Rückkehr in die Heimath und drängten ihm den sehr vernünftigen Entschluß auf, als Docent an einer Universität sein Heil zu versuchen. Was hätte er Besseres thun können, als sich in angestrengter Arbeit der mündlichen Verkündigung einer Lehre zu widmen, von der er überzeugt war, daß sie dem Menschengeschlechte alles das gewähre, was dasselbe bisher vergeblich in aller Philosophie und aller Religion gesucht habe? Er entschied sich nach einigem Schwanken zwischen Heidelberg, Göttingen und Berlin für die letztere Universität und betrieb dort im Frühjahr 1820 seine Habilitation. Ein offenbares Docirtalent stand ihm zur Seite. Die Proben, welche Frauenstädt aus den Vorlesungen mitgetheilt hat, in denen er alsbald das Ganze seiner Philosophie vorzutragen sich anschickte, bekunden dieselbe Gabe des Klar- und Anschaulichmachens, die seinen Schriften einen so großen Reiz verleiht. Aber Kathedererfolge werden nicht im Sturm erobert. Daß der Neuling neben der Herrschaft, welche Männer von schon befestigtem wissenschaftlichen Ansehn wie Hegel und Schleiermacher über die Jugend ausübten, nicht sogleich durchdringen konnte, das war, ganz abgesehen von der Beschaffenheit seiner Lehre, nur natürlich. Eben das jedoch war dem hochmüthigen Manne unerträglich. Der ernsteste Eifer, die zäheste Ausdauer wäre nöthig gewesen, ihn vorwärts zu bringen. Nicht blos für sich, sondern auch für Andere hätte er an das Heil der Wahrheit, in deren Besitz er sich träumte, glauben, mit

dem Gefühl ſittlicher Verpflichtung glauben müſſen, um gegen Wind und Wellen unverdroſſen anzukämpfen. Seine maaßloſe Selbſtüberſchätzung, ſeine Verachtung der Menſchen, ſeine Verwöhntheit und ſein quietiſtiſcher Egoismus ließen es nicht zu. Nachdem er ein halbes Jahr hindurch vor einer Handvoll Zuhörer den Inhalt ſeines Buches in mündlichem Vortrage exponirt hatte, warf er, verſtimmt über den kümmerlichen Erfolg, die Flinte in's Korn. Eine neue Reiſe nach Italien, — ein nochmaliger fehlſchlagender Verſuch in Berlin zu leſen — und ſeine Docentenlaufbahn war zu Ende.

Es war das, wie geſagt, die Schuld des Lehrers: es war mindeſtens ebenſo ſehr die Schuld der Lehre. So wie dieſelbe war, durfte ſie nicht bleiben, wenn ſie nicht blos frappiren und unterhalten, ſondern wiſſenſchaftliches Intereſſe erwecken ſollte. In ihrer Entſtehung war es begründet, daß ihr mit der begrifflichen Vermittelung zwiſchen dem genialen Aperçu und der Reflexionsform der eigentlich wiſſenſchaftliche Charakter, die überzeugende Form und folglich die Fortpflanzungsfähigkeit abging. In aller Beziehung merkwürdig iſt ein, nach Frauenſtädt's Angabe aus der Zeit der Berliner Vorleſungen ſtammender Verſuch unſeres Docenten, die Vernunftlehre mit einem Capitel eigener Erfindung zu bereichern. Er entwirft eine „eriſtiſche Dialektik," die Grundzüge einer Lehre von der Kunſt, im Disputiren per fas et nefas Recht zu behalten — er will der Machiavell der Logik werden. So hat er ſpäter eine Theorie der Lebenskunſt zur Seite ſeiner Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben zuſammengeſtellt, — ſo liegen immerwährend ſeine empiriſchen, praktiſch-realiſtiſchen Neigungen, ſein Behagen an der niederen Natur des Menſchen dualiſtiſch neben jenem überſtiegenen und überſichtigen „beſſeren Bewußtſein." Immer baut er ſich am liebſten da an, wo ihm nicht ſo leicht ein Anderer nachbauen wird: er gefällt ſich im Aparten und Abſonderlichen. Darum macht er einen Anſatz zu wiſſenſchaftlicher Begründung gerade an der Stelle, wo die Wiſſenſchaft am Ende iſt und verſäumt dagegen die methodiſche Durchbildung da, wo ſie unerläßlich hingehört. Schon daß er irgendwo dazu die Anſtalt trifft, iſt nichts deſto weniger ein Beweis, daß die Univerſitätsluft den heilſamſten Einfluß auf eine mögliche Umgeſtaltung oder Fortbildung ſeiner Philoſophie geübt haben würde. Und es bedarf dafür keines Beweiſes. Im weiteren Lehren hätte er die Lehrbarkeit und damit die wiſſenſchaftliche Stichhaltigkeit ſeines Syſtems erprobt. Im Eingehen auf die Anforderungen ſeiner Zuhörer an die Verſtehbarkeit und Annehmbarkeit des Vorgetragenen würde er genöthigt worden ſein, aus ſich ſelbſt herauszugehen, von ſich ſelbſt loszukommen. Er würde der offenbaren Lücken und Widerſprüche ſeines Syſtems inne geworden,

er würde zu klaren Definitionen seiner Begriffe, zu einer stätigen Verknüpfung, zu strenger dialektischer Durchführung derselben, er würde mit Einem Worte gezwungen worden sein, die romantische Methode ein wenig durch die scholastische zu verbessern.

Damit jedoch nicht genug. Echte Philosophie pflegt sich nicht am wenigsten durch den befruchtenden Einfluß zu legitimiren, den sie auf die übrigen Wissenschaften ausübt. An unseren Universitäten gerade wird das lebhafte Ineinandergreifen der einzelnen Zweige des Wissens, ihr Zusammenhang mit der höchsten Wissenschaft, die Verpflichtung dieser gegen jene am anschaulichsten und fühlbarsten. Hier daher hätte auch Schopenhauer dazu fortgehen müssen, die allgemeinen Gedanken seiner Weltansicht zu den besonderen Disciplinen in Bezug zu setzen; hier hätte er sich der Aufforderung nicht entziehen können, jene Grundgedanken in den Organismus der Wissenschaft hineinzuarbeiten. Statt von zufälligen Aperçus, von zerstreuten Kenntnissen, von aufgerafften Einzelheiten zu phantastischen Allgemeinheiten überzuspringen, hätte er die Durchführbarkeit seiner höchsten Gesichtspunkte an dem Ganzen der Naturwissenschaft, an dem Ganzen der Ethik, der Rechtswissenschaft, der Aesthetik zu erproben nicht umhin gekonnt. Bald genug würden sich dabei jene Spielereien mit naturwissenschaftlichen Dingen, jene geistreiche metaphysische Pfuscherei mit psychologischen Erscheinungen verboten haben. Das geringste tiefere Eingehen auf die Psychologie, in der That, würde für sich allein ausgereicht haben, ihm seine Deutung der Welt aus dem Willen von Neuem verdächtig zu machen. Sehr bemerkenswerth ist es in dieser Beziehung, daß die transscendentale Erklärung der Erfahrung, der erste Theil der Schopenhauer'schen Philosophie, sich noch sehr wohl mit psychologischen Untersuchungen vertrug. Die erste Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde handelt in besonderen Paragraphen über Phantasmen und Träume und das Vermögen der Phantasie, über das Gedächtniß, über die verschiedenen Klassen der Gefühle, Affecte und Leidenschaften. Der einzige Paragraph über das Gedächtniß ist in der späteren Umarbeitung stehen geblieben, während die genannten anderen Erörterungen nun ausdrücklich als in die empirische Psychologie gehörig abgelehnt werden. Mit dem Auftreten der Lehre vom Willen blieb eben für das Psychologische kein Platz; ohne Weiteres verdampfte dasselbe in Metaphysik. Eine Kritik der Phantasie würde die Lehre von den Ideen, eine Kritik des Gefühls vielleicht den ganzen Rest des Systems zerstört haben.

Endlich aber. Wenn es überhaupt noch ein Mittel gab, die Ichsucht und die verhärtete Einseitigkeit des Mannes zu brechen, — nichts so sehr als die Stellung an der Universität, der hier gebotene Wettkampf hätte

dieſe heilſame Cur an ihm vollbringen können. Auch wenn er den lebendigen Gedankenaustauſch mit Fachgenoſſen verſchmähte: ſchon die Pflicht des Docirens hätte ihn zu ernſtlicherem Eingehen auf fremde Anſchauungen, zur wiſſenſchaftlichen Auseinanderſetzung mit anderen Syſtemen bringen müſſen. Er hatte ehedem dieſen Weg des Lernens nicht unbetreten gelaſſen. Daß es ihm an analytiſchem Scharfſinn, an kritiſchem Talent nicht fehlte, iſt hinreichend durch ſeine ausführliche Kritik der Kant'ſchen Philoſophie, durch einzelne kritiſche Excurſe und gelegentliche kritiſche Bemerkungen bewieſen. Er hat übrigens und gerade da, wo es am unerläßlichſten war, ſolche Auseinanderſetzungen unter ſeiner Würde gehalten; weitaus am öfteſten hat er es vorgezogen, der Welt ſein Talent des Abſprechens und eine wahrhaft virtuoſe Fertigkeit des Schimpfens zu zeigen. So nackt iſt die „göttliche Grobheit" der romantiſchen Doctrin nirgends ſonſt im Bezirk der Wiſſenſchaft aufgetreten. Fichte ſowohl wie Schelling kommen dem Ideal der Grobheit ziemlich nahe, aber die barſchen und harten Abfertigungen des Erſteren treten in der Form der Deduction, die ausgeſuchten Bosheiten des Anderen im Gewande vornehmer Ironie auf. Die Grobheit Schopenhauer's iſt reine, poſitive, ungeſchminkte Grobheit. Der Ton, der ihm allein paſſend ſcheint, um ſeine Meinung über Männer wie Fichte, Schelling, Herbart und Hegel kundzugeben, iſt der, in welchem ſich Matroſen und Fuhrknechte, Gaſſenjungen und Fiſchweiber ihrer gegenſeitigen Zuneigung und Hochachtung verſichern. Die wiſſenſchaftliche Form, deren Umſtändlichkeit dieſem Mann überhaupt unbequem iſt, dünkt ihn für die Polemik vollends ein Luxus; wie er ſeine perſönliche Stimmung in Ethik und Metaphyſik, ſo ſetzt er ſeine Abneigung gegen die zeitgenöſſiſche Philoſophie in leidenſchaftliche Invectiven, in eine Fluth von Schimpfworten um. Und daß nur Niemand etwa denke, unſerem Autor könne die Leſſing'ſche Unterſcheidung einer ungeſitteten und einer unmoraliſchen Art zu ſtreiten zu gute kommen. Zu ſtreiten? Das hieße mit Gründen kämpfen. Nur einmal hat er ſich öffentlich herbeigelaſſen, dem armen Hegel förmlichſt das Exercitium zu corrigiren. Darauf hin, daß er, der Incorrecteſte aller Denker, dem großen Syſtematiker zwei oder drei incorrecte Schlüſſe nachgewieſen, — darauf hin ſchüttet er bei jeder paſſenden und jeder unpaſſenden Gelegenheit ſein reiches Vocabularium von Kraftwörtern über das Haupt deſſelben aus. Derſelbe iſt ihm ein „gemeiner Kopf," ein „frecher Unſinnsſchmierer," ein „geiſtloſer und unwiſſender Charlatan," ſeine Philoſophie eine „Hanswurſtiade," die „rechte Schule der Plattheit," ja, nicht nur die heutige Herrſchaft der atomiſtiſchen Anſicht in der Naturwiſſenſchaft, ſondern auch der Deutſchkatholicismus ſoll eine Frucht der durch Hegel herbeigeführten

„Seichtigkeit, Rohheit und Unwiſſenheit“ ſein. Man könnte, wenn man bei guter Laune iſt, dieſe in die Luft gethanen Streiche poſſierlich finden, wenn es jemals etwas Erfreuliches haben könnte, einen Mann, der doch ſeiner geſunden Sinne nicht beraubt ſcheint, mit beſinnungsloſer Wuth auf den Gegenſtand ſeiner Antipathie losfahren zu ſehen. Seiner Antipathie. Denn gewiß, mit dem Ausdruck ſeines Abſcheus vor der „allerekelhafteſten Langweiligkeit,“ die über dem „Wortkram dieſer widerlichen Philoſophaſter“ — der nachkantiſchen Philoſophen — ſchwebe, iſt es *aufrichtig* gemeint; wir glauben es ihm ohne Schwur, daß ihm bei der Lectüre der Herbart'ſchen Schriften immer bald die Geduld ausgegangen, und es iſt guter Grund zu der Annahme, daß er in den Hegel'ſchen und Schleiermacher'ſchen Schriften nicht viel weiter gekommen. Nur zu begreiflich, daß er, von ſeiner Lockiſirenden Erkenntnißtheorie aus, in dem Hegel'ſchen Syſtem nichts als „leere Begriffsphiloſophie und hohlen Wortkram,“ als ein „Ballet der Selbſtbewegung der Begriffe“ erblickte. Begreiflich, daß er keine Ahnung davon hat, welch' ein zartes, tiefes, reines und gebildetes ſittliches Gefühl den „langweiligen Diatriben“ der Schleiermacher'ſchen Ethik zu Grunde lag, keine Ahnung davon, daß die ganze Hegel'ſche Logik bewußter Weiſe auf nichts Anderes ausging, als darauf, im Elemente des Denkens ſelbſt der Anſchauung ihre verkümmerten Rechte zurückzuerobern. Begreiflich — aber auch verzeihlich? An ſeinem eigenen Syſteme, wahrlich, hat er hinreichend dieſes Verachten und Ignoriren fremder Leiſtungen gebüßt; denn wieviel er, um von den einzelnen Problemen nicht zu reden, an Gewiſſenhaftigkeit und Accurateſſe von Herbart, an methodiſcher Geduld von Hegel, an Feinheit und architektoniſcher Kunſt von Schleiermacher hätte lernen können, das ſpringt bei dem oberflächlichſten Vergleich der Syſteme dieſer Männer in die Augen. Aber freilich, auch die Fähigkeit zu lernen, iſt eine ſittliche Fähigkeit, und wir ſuchen ſie vergebens bei einem Manne, der von der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit ſeines eigenen Geiſtes dergeſtalt durchdrungen iſt, daß er an ſeinen Sätzen wie an ſeinem Leben hängt und jeden Widerſpruch dagegen ungefähr ſo aufnimmt, wie ein Thier den Angriff auf die Beute, auf die es ſeine Tatzen geſetzt hat. Dieſe rohe und biſſige Art der Vertheidigung ſeiner Dogmen iſt eben nur die Kehrſeite von der jähen Unmittelbarkeit, in der ſie entſtanden ſind. Es pflegt im politiſchen Leben zu geſchehen, daß ein leidenſchaftlicher Parteigänger ſeinen Haß und Eifer mit öffentlicher Tugend und ſittlicher Verpflichtung verwechſelt. In ähnlicher Weiſe werden unſerem Philoſophen ſeine Antipathien zu eingebildeten Pflichten, die er gegen „die Wahrheit“ habe. Ein ehrwürdiger, geheiligter Name! Niemand hat öfter als Schopenhauer dieſen Namen im Munde

geführt, Niemand mit mehr rhetorischem Pathos ihn als Trumpf ausgespielt, Niemand nachdrücklicher versichert, daß es ihm um die Wahrheit allein und ihm allein um Wahrheit zu thun sei. Wie stimmen doch diese Verherrlichungen der Wahrheit mit dem, was den wirklichen Kern und das eigentliche, tiefste Pathos seiner Lehre ausmacht? Wo liegt doch der unendliche Werth, den die Entdeckung der Wahrheit für uns Andere hat, für eine Anschauung, welche den ganzen Reichthum wirklicher Erkenntniß mitsammt der gestaltenreichen Welt für eine Erscheinung erklärt, von der man nicht früh und nicht völlig genug enttäuscht werden könne, und welche die geschichtliche Entwickelung des Menschengeschlechts für ein eben solches Spiel vergänglicher kaleidoskopischer Bilder hält? Wir können uns nicht helfen, es geht uns mit diesem Trumpfen auf Wahrheit, wie wenn wir im gewöhnlichen Leben einen Mann unaufhörlich und unaufgefordert Betheuerungen seiner Ehrlichkeit abgeben hören. Die Ehrlichkeit ist eine so selbstverständliche Tugend im Handel und Wandel wie die Wahrheit im Philosophiren. Beide beweisen sich durch die That, und Niemand, sicher, ist weniger von dem keuschen Geiste der Wahrheit durchdrungen, als wer sie zum Deckmantel eines mehr als pfäffischen Fanatismus, einer Schonungslosigkeit und Unduldsamkeit macht, die in der Wahl der Mittel und Worte absolut scrupellos ist. Wie durch die Löcher des Mantels jenes Sokratikers, so blickt durch alles pathetische Gerede von Wahrheit der rechthaberische, der anmaaßliche und unlautere Sinn unseres Autors hindurch.

Denn nein! Es ist nicht blos eine sachlich motivirte Antipathie, nicht blos die innere Gegensätzlichkeit seiner zu den angegriffenen Meinungen, was den Cynismus dieser Angriffe erklärt. In dunkleren und immer dunkleren Farben zeichnet sich durch das polemische Gebahren des Mannes seine Persönlichkeit und sein Charakter hindurch. Aus seinen eigenen Schriften und vollends aus den Actenstücken, die wir dem urtheilslosen Eifer seiner Anhänger verdanken, geht mit peinlicher Gewißheit hervor, daß zu den hervorstechendsten Zügen seines Charakters Anmaaßung, Neid, Schadenfreude und unversöhnliche Rachsucht gehörten. Die beiden Eigenschaften, die uns selbst unbedeutende Menschen werth machen und die, wenn sie sich vereint mit hohen Gaben des Geistes finden, unsere Verehrung zur Liebe stimmen, Bescheidenheit und Gutmüthigkeit, waren nicht das Erbtheil dieses ungewöhnlichen Menschen. Pfui über die Philistertugenden! Das Göthe'sche Wort, daß nur die Lumpe bescheiden sind, ist unter den Lieblingsthemen, die er nicht müde wird, zu variiren. Nicht minder offen, mit wahrhaft schamloser Naivetät, trägt er seine Schadenfreude und Unversöhnlichkeit zur Schau.

Die Leſer des zweiten Bandes der „Welt als Wille und Vorſtellung“ werden ſich der Stelle erinnern, in der er, bei Gelegenheit der Erwähnung Fr. Schlegel's, er, der Lobredner der chriſtlichen Ethik ſelbſtvergeſſender Liebe, die erhabene Maxime aufſtellt, daß Obſcurantismus eine Sünde gegen den menſchlichen Geiſt ſei, die man nie verzeihen, ſondern „dem, der ſich ihrer ſchuldig gemacht, dies unverſöhnlich, ſtets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen ſoll, ſo lange er lebt, ja, noch nach dem Tode.“ Die Leſer der Parerga erinnern ſich auch wohl der in noch ſpäterer Zeit geſchriebenen Stelle, wo er im Ton eines hämiſchen Buben ſich an dem Spotte kitzelt, der ſchon jetzt die Deutſchen wegen ihrer Bewunderung der Hegel'ſchen Afterphiloſophie von Seiten ihrer Nachbarn treffe. Wir haben in dieſer Stelle den ganzen Mann. „Geht,“ ruft er ſeinen eigenen Landsleuten zu, „geht zu den Demokolaken und laßt euch loben. Tüchtige, plumpe, von Miniſtern aufgepuffte, brav Unſinn ſchmierende Charlatane, ohne Geiſt und ohne Verdienſt, — das iſt's, was den Deutſchen gehört; nicht Männer wie ich.“ Unter den Sätzen ſeiner Lebensweisheit endlich findet ſich auch der, daß Vergeben und Vergeſſen nichts Anderes heiße, als gemachte koſtbare Erfahrungen zum Fenſter hinauswerfen. Er hat dieſem Spruche getreulich nachgelebt. Nicht blos gegen den Obſcurantismus hat er ſich, im Namen des Geiſtes der Menſchheit, unerbittlich gezeigt. Eine unverzeihlichere Sünde war in ſeinen Augen die, ihn ſelbſt, den Entdecker „noch nie dageweſener Gedanken,“ ihn, den „nicht für Ein Geſchlecht, ſondern für viele“ Geborenen, verkannt oder beleidigt zu haben. Seit die däniſche Akademie ihm den Preis, den er, ein zweiter Columbus, für die Löſung des geſtellten Problems verdient zu haben glaubte, verweigert und ihm überdies ſeine unehrerbietigen und abſprechenden Urtheile über die geachtetſten Philoſophen zum Vorwurf gemacht, ſeitdem bricht er jede Gelegenheit vom Zaune, um ſeinem Unmuth darüber in Hohn gegen die Akademie, in ſtärker aufgetragenen Schmähungen gegen die „summi philosophi“ Luft zu machen. Doch ſtatt aller Anführungen eine Geſchichte! Ein Jahr nach dem erſten Erſcheinen der „Welt als Wille und Vorſtellung“ hatte Beneke, damals ein ganz junger Mann und angehender Docent, eine Recenſion des Buches in die Jenaiſche Literaturzeitung geſchrieben. Die Recenſion war nicht ſchmeichelhaft und der Recenſent hatte es obendrein mit dem Citiren der Worte des Autors nicht allzu genau genommen. Die Erbitterung Schopenhauer's über dieſen Verſuch, „ihn zu unterminiren,“ die Entrüſtung deſſelben über die „erlogenen Citate“ ſuchte darauf der junge Mann durch mündliche Erklärungen entſchuldigend zu beſchwichtigen; zweimal läßt er ſich bei ſeinem Collegen anmelden, zweimal

wird er abgewieſen. Darüber ſind vierunddreißig Jahre verfloſſen. Da ging durch alle Zeitungen die Nachricht, daß jener Mann, der ſich inzwiſchen durch ſeine conſequenten wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen eine gewiſſe Anerkennung ſelbſt bei den Gegnern ſeiner Richtung errungen hatte, durch langjährige Noth und Zurückſetzung auf's Aeußerſte gebracht, ſeinem Leben ſelber ein Ende gemacht habe. Das Schickſal des Mannes erweckte mit Recht allgemeine Theilnahme; — nur Einer haßte noch jetzt ſo friſch wie am Tage, nachdem er jene Recenſion geleſen hatte: nur Schopenhauer nahm eine letzte Rache, indem er ſich brieflich in Worten des roheſten und herzloſeſten Spottes über den Unglücklichen ausließ!

Es iſt nicht unſere Abſicht, in's Geſchichtenerzählen zu gerathen. Das Mitgetheilte ſoll einzig zu unſerer Rechtfertigung dienen, wenn wir unbedenklich die Polemik Schopenhauer's noch aus anderen als ſachlichen, wenn wir ſie zur größeren Hälfte aus perſönlichen und zwar aus den niedrigſten und unwürdigſten Motiven erklären. Sein Verhalten gegen Fichte ſteht hier in erſter Linie. Daß er ihn einmal über das andere Mal einen „Windbeutel," daß er ihn „den Affen Kant's" nennt, der, da er Kant nicht habe übertreffen können, ihn wenigſtens habe überbieten wollen, — dieſe Behauptungen, in dieſem Jargon vorgebracht, mag zur Noth der Gegenſatz der Denkweiſe entſchuldigen. Aber wer vermag es gleichmüthig zu ertragen, wenn wiederholt verſichert wird, daß es Fichte an dem echten philoſophiſchen Ernſt gefehlt habe, daß es ihm lediglich um ſein Fortkommen zu thun geweſen ſei, daß er mit ſeiner Philoſophie habe Carriere machen wollen? Wir fürchten, wir haben Schopenhauer's Verhältniß zu Fichte bisher zu gutmüthig beurtheilt. Die Befliſſenheit, mit der er ſich von dem Wiſſenſchaftslehrer losſagt, die nachdrückliche und renommiſtiſche Betonung ſeiner Originalität gerade bei den Punkten ſeiner eigenen Lehre, für welche Fichte's Priorität offenkundig iſt, das erſchwert die Unverantwortlichkeit jener Anklagen und ſtempelt ſie zu unfreiwilligen Geſtändniſſen, daß er allzuviel, mehr als ſein Egoismus ertragen mochte, von dem Manne gelernt hatte. Und ebenſo. Daß Herbart der Erſte war, der gegen ihn ſchrieb, daß Hegel und Schleiermacher zu derſelben Zeit das Katheder beherrſchten, als er ſelbſt einen ohnmächtigen Verſuch machte, daſſelbe zu occupiren — das iſt es, was er nicht ertragen und nicht verzeihen kann. Fichte und Schelling ſind es, von denen er beſtändig ſeinen Anſpruch auf Originalität bedroht ſieht, Hegel vor Allem iſt es, der in der Bildung der Zeit, in der Anerkennung der Zeitgenoſſen durchgedrungen iſt: das fordert Rache, das allein erklärt den giftigen Haß und die pöbelhafte Sprache, in der er denſelben ausläßt. Um in der Terminologie des Syſtems zu bleiben: es iſt die Bejahung des Willens zum Leben, die ſich blind gegen alles

andere Lebendige kehrt. Die Praxis unſeres Philoſophen erinnert an nichts ſo ſehr wie an die jener Gewaltherrſcher, deren Moral Machiavelli codificirte. Entſchloſſen, ſich im Gebiete des Denkens eine Tyrannis zu gründen, ſcheut er keine innere und keine äußere Gewaltthat — keinen Widerſpruch im Inneren, keine Lüge, keine Liſt, keinen Schimpf, keine Verleumdung, keinen moraliſchen oder intellectuellen Mord nach Außen.

Nur natürlich aber, daß Schopenhauer von allen Einzelangriffen auch zu einem Geſammtangriff fortſchritt. Vielmehr aber: die Leidenſchaftlichkeit und Rohheit, die in ihm tobte, würde ihn erdrückt haben, wenn ihm nicht die Fähigkeit innegewohnt hätte, ſich irgendwie durch Reflexion darüber zu erheben. Der unwiderſtehliche Zug zur Theorie iſt es überhaupt, der ihn davor gerettet hat, durch die furchtbare Sinnlichkeit ſeiner Natur zu vielleicht ſchwereren praktiſchen Verirrungen fortgeriſſen zu werden. So hatte er das Ganze ſeines unheimlichen und widerſpruchsvollen Weſens, ſeine Menſchenverachtung und Weltverſtimmung in ein Syſtem überſetzt, ſo conſtruirt er ſich, ſeit den zwanziger Jahren, auch das Fehlſchlagen ſeiner Docirverſuche, die Erfolge ſeiner Nebenbuhler und ſeine Scheu vor wetteifernder Thätigkeit und angeſtrengter Arbeit zurecht. Nach dem Beiſpiel des Fuchſes in der Fabel flüchtet er ſich in die fixe Idee von der Verwerflichkeit aller Katheder-philoſophie. Auf Schritt und Tritt ſtoßen wir auf die Ausführungen, daß die Univerſitätsphiloſophie die Antagoniſtin der echten Philoſophie, der freien Liebe zu Weisheit und Wahrheit ſei, daß jene unter dem Druck der theologiſchen Facultät und aller jener Staatszwecke ſtehe, welche die Regierungen an die Univerſitäten knüpfen, daß die Philoſophieprofeſſoren von „Abſichten," ſtatt von „Einſichten" geleitet ſeien, daß ihnen die höchſte Wiſſenſchaft lediglich ein des Brodes wegen getriebenes Gewerbe ſei u. ſ. f. —, Ausführungen, welche endlich mit der ganzen Geſchwätzigkeit des Alters in einem endloſen Capitel der „Parerga" zuſammengeſtellt werden, einem Capitel, das er Narr genug iſt, die ſchönſte Invective zu nennen, die ſeit Cicero in Verrem geſchrieben ſei und das in Wirklichkeit nichts als eine Reihe der polterndſten Schimpfereien, untermiſcht mit einer ſehr mäßigen Doſis Wahrheit, iſt. Alle jene ſublimen Theorien von der Herrlichkeit des willensfreien Intellects im Gegenſatz zu dem dem Willen dienenden, von genialer Anſchauung und reflectirender Wiſſenſchaft erſcheinen hier in etwas gröberem Stoff wiederholt, ein verwiſchter, ſchmutziger Abklatſch der ehedem in metaphyſiſch-ethiſcher Wendung geiſtvoller und feiner ausgeführten Ideen. Ganz nackt ſteht der ſchlechteſte perſönliche Kern eben dieſer Ideen vor uns, und wir mögen die Wahrheit derſelben nunmehr an dem Bilde des Philoſophen prüfen, der, wie die Götter Epikur's, in ſeliger Selbſtgenügſamkeit nur

für ſich lebt und philoſophirt, im Gegenſatz zu denjenigen, die mit den höchſten Gedanken zugleich zu wirken, ſie in die Wiſſenſchaften und in die Gemüther der Lernenden hineinzuſenken bemüht ſind.

Wahrlich, es war ein verhängnißvoller Schritt, welchen Schopenhauer that, als er — von der Cholera und einem ängſtigenden Traume aus Berlin vertrieben — im Jahre 1831 ſich ganz und für immer in das Privatleben, nach Südbeutſchland zurückzog. Er hatte damit nach ſeiner eigenen Meinung das beſſere Theil erwählt. Sein Genius bewahrte ihn vor der „Thorheit," welche Göthe beging, als er ſeine Ruhe, Muße und Unabhängigkeit „für Glanz, Rang, Prunk, Titel und Ehre dahingab!" Der Unſelige, Verblendete — den gerade Göthe's Beiſpiel hätte lehren können, daß der höchſte Segen, der dem kraftſtrotzenden, genial begabten Manne zu Theil werden kann, darin beſteht, wenn ihm vergönnt iſt, das Gute in treuer Berufsarbeit zu fördern, um an der Noth und den Verworrenheiten anderer Menſchen zur Klarheit in ſich ſelbſt und zur Bändigung der ungeregelten Mächte des eigenen Buſens zu gelangen! Das Gegentheil von dem Allen erfuhr unſer Philoſoph, und keine der traurigen Folgen ſeiner Unweisheit iſt ihm erſpart geblieben. Die nächſte Zeit nach ſeiner Ueberſiedelung in den Süden ſcheint eine der traurigſten ſeines Lebens geweſen zu ſein. Nur allmählich fand er in der ungezähmten Kraft ſeines Weſens ſelbſt die Mittel, um das Unerträgliche, die Nichtbeachtung ſeines Werkes und ſeiner Lehre, zu ertragen. Auf die Periode, aus der, wie Frauenſtädt ſagt, leicht ein ganzes Buch des Unmuths ſich zuſammenſtellen ließe und in der er ſich, außer mit ſtiller Aufzeichnung ſeiner Gedanken, nur mit allerlei Ueberſetzungsplänen beſchäftigte, folgte die Periode, in der es der Ueberſchuß ſeines Selbſtgefühls wieder über die Niedergeſchlagenheit davontrug. Er rafft ſich nun doch wieder zu ſchriftſtelleriſchen Verſuchen, Verſuchen einer Einwirkung auf die Meinung der Mitlebenden auf. Im Jahre 1836 veröffentlicht er, nach achtzehnjährigem Schweigen, das kleine Schriftchen „Ueber den Willen in der Natur." Bald darnach läßt er ſich ſogar herbei, um die von der norwegiſchen und der däniſchen Akademie ausgeſchriebenen Preiſe zu ringen, und nun, da die Fluth der Hegel'ſchen Philoſophie im Sinken begriffen iſt, nun endlich ſcheint ihm auch der günſtige Augenblick zur Erneuerung ſeines Hauptwerks gekommen. Mit neuen Hoffnungen geht er an die Redaction eines Erläuterungsbandes, betreibt er die Herausgabe des Werkes und rückt ſo, mit verſtärkter Macht, unter herausfordernden Proclamationen, in's Feld. Mit der endlich gewonnenen oder ertrotzten Aufmerkſamkeit des Publicums aber kamen endlich die zweiten Auflagen und die zwei Bände der „Parerga und Paralipomena."

So viele Veröffentlichungen, ſo viele Zeugniſſe von der unheilbaren Krankheit, von der Stockung der Säfte, die ungewöhnlich früh in dieſem ſtarken, überkräftigen Organismus Platz gegriffen hat! Wir nehmen bis auf einen gewiſſen Grad die beiden Abhandlungen über die Freiheit des Willens und über das Fundament der Moral aus, zwei Abhandlungen, von denen namentlich die erſtere im Punkte der Klarheit das Höchſte leiſtet und welche beide der Schopenhauer'ſchen Anſicht über jene wichtigen ethiſchen Fragen, wenn nicht eine neue Wendung, ſo doch eine neue Begründung geben. Noch einmal, in der That, erinnern „die beiden Grundprobleme der Ethik" an den kritiſchen Geiſt, an die ſachliche Haltung, an die wiſſenſchaftliche Reinlichkeit der Schrift über die vierfache Wurzel. Die Ausnahme jedoch beſtätigt nur die Regel. Es iſt klar, jene beiden Abhandlungen verdanken ihre Vorzüge dem Anlaß, durch den ſie hervorgerufen ſind, der Rückſicht auf die Forderungen und das Urtheil der preisausſchreibenden gelehrten Körperſchaften. Aber aller ſolcher Rückſichten entbunden, nicht als Bürger der wiſſenſchaftlichen Republik, mit dem trotzigen Gefühle des Alleinſtehenden, des Exilirten, der eigentlich berufen ſei, allen Anderen das Geſetz zu dictiren, ſo hat Schopenhauer die übrigen Werke dieſer Periode geſchrieben. Sie ſind nicht Denkmale wiſſenſchaftlicher Fortentwickelung, ſondern wiſſenſchaftlichen Stillſtandes, das Ergebniß völligen Mangels an Selbſtkritik. Die intellectuelle Selbſtgerechtigkeit des Mannes, das Wohlgefallen, das er an ſeiner eigenen geiſtigen Phyſiognomie hat, iſt unbedingt und grenzenlos. Mit dem Eigenſinn eines Kindes, das ſich in den Schmollwinkel geſtellt hat, erklärt er immer von Neuem ſeine vorgefaßten Meinungen, ſeine Launen, ſeine Einfälle für die Wahrheit. Gefliſſentlich ſperrt er ſich von allen Einflüſſen fremder Belehrung ab. Er umzieht ſich mit einem Kreiſe von Lieblingslectüre, über den er niemals hinausblickt. Was kümmert ihn die zeitgenöſſiſche philoſophiſche Literatur? Immer wieder lieſt er diejenigen Autoren, aus denen er ſeine eigenen Gedanken heraus- oder in die er ſie wenigſtens hineinleſen kann, und die todten, natürlich, diejenigen, die ihm keine Concurrenz machen können, ſind ihm die liebſten. Nicht blos in der Philoſophie, ſondern in allem Wiſſen hält er es ſo. Die Autodidaxie, auf die ihn ſein Bildungsgang und ſeine hohe Meinung von ſich ſelbſt frühzeitig hingewieſen, macht, daß ſeine Kenntniſſe ebenſo einſeitig und ſchief ſind wie ſeine Urtheile und allgemeinen Anſichten. Seine unmethodiſchen Studien, die er ſich capricionirt, auf eigene Hand, unter Zurückweiſung der nächſtliegenden Hülfsmittel, zu machen, tiſcht er nichts deſto weniger in der zuverſichtlichſten, anſpruchvollſten Weiſe auf. Er iſt unfehlbar auch in naturwiſſenſchaftlichen Dingen, in Sachen der Geſchichte der Philoſophie, und Niemand

soll sich unterstehen, ihm etwa die neueren Ergebnisse der Sanskritforschung für diejenigen unterzuschieben, die einmal in seinem Anschauungskreise festgewachsen, die in der „Welt als Wille und Vorstellung" den Stempel ewiger Wahrheiten bekommen haben. Mit seinen philosophischen Gegnern hat er sich ein für allemal durch die Theorie von der Universitätsphilosophie abgefunden, aber auch auf dem Gebiet der Gelehrsamkeit giebt es für ihn keine Autoritäten; die größten Forscher, wenn ihre Entdeckungen seine Lieblingsmeinungen kreuzen, werden mit improvisirten Schmähungen zur Seite geworfen. Er verbindet mit dem Muth der Alleinweisheit den ganzen Cynismus der Unwissenheit.

Wie sollte bei solcher Verfassung des Mannes daran zu denken sein, daß er in der Hauptsache, in Beziehung auf seine philosophischen Dogmen, in den Jahren des Mannesalters noch habe umlernen, wie auch nur daran, daß er zu einer Vervollkommnung seiner Methode habe gelangen können? Nur durch die Verachtung aller Methode waren jene Dogmen zu Stande gekommen; statt aller Methode hatte ein genialer „Kniff" gedient und dieser wieder war nur der Exponent seines persönlichsten Wesens gewesen. Am besten vielleicht sieht man in die Werkstätte der Entstehung seiner Lehren in dem Capitel von der Musik, die er, auf der Grundlage einiger hastig zurechtgeschobenen Analogien, für diejenige Kunst erklärt, die, im Unterschiede von den anderen Künsten, den Willen nicht mittelst der Ideen, sondern unmittelbar objectivire. Parallel damit läuft der anderwärts hingeworfene Gedanke, daß sich im Organismus der Wille am unmittelbarsten im Blute objectivire, und mit diesem Parallelgedanken haben wir nahezu den Schlüssel für diese ganze Systemfabrik in der Hand. Die Gedanken dieser Philosophie haben den Werth musikalischer Phantasien und ihre Beweise beweisen nur, daß innere oder äußere Erfahrungen ihren Urheber so oder so zu empfinden und zu wollen nöthigten. So wenig dieser daher seine Natur ändern kann, so wenig kann er aus dem Zauberkreise seiner Metaphysik heraus. Er geht nicht darauf aus, seine Ideen zu vertiefen, sie in sich zu vermitteln und zu bereichern, sondern einzig und allein darauf, sie durch neue Thatsachen in's Unendliche zu multipliciren. Wie früher einige lebendige und bedeutsame Anschauungen sich in ein System, so setzen sich nun die fixen Vorstellungen des Systems in scheinbare Erklärungen aller möglichen Phänomene um. Der Weg von dem Aperçu zum begrifflichen Ausdruck ist so verschwindend kurz wie der von der metaphysischen Formel zu beliebigen Einzelheiten der Erfahrung, wie sie unserem Philosophen in dem Bezirk seiner Anschauung, seines Lebens, seiner Studien, seiner Lectüre aufstoßen. „Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers seit ihrem Auftreten durch die em-

So viele Veröffentlichungen, so viele Zeugniss[illegible] auf dem Titel den
Krankheit, von der Stockung der Säfte, die ung[illegible] der Natur." Einen
starken, überkräftigen Organismus Platz gegri[illegible] leisten können. Wenn
auf einen gewissen Grad die beiden Abhan[illegible] Zeitraum von achtzehn Jah-
Willens und über das Fundament der [illegible] — nun, so bedeutete Be-
von denen namentlich die erstere im [illegible] Beweis. Wo irgend ein Natur-
stet und welche beide der Schopen[illegible] selbst eine Metapher braucht,
ethischen Fragen, wenn nicht ein[illegible] gilt ihm das als eine „Bestäti-
gründung geben. Noch einmal [illegible] in allen folgenden Ergänzungs- und
probleme der Ethik" an der [illegible] ist das genaue Gegenstück zu
die wissenschaftliche Reinl[illegible] Wahllos rafft er diese vermeint-
Ausnahme jedoch best[illegible] seiner Lectüre auf; welchen Maaß-
handlungen verdank[illegible] als Zeuge für seine Behauptungen
fen sind, der R[illegible] Prophet Jeremias, und ohne Unter-
ausschreibenden [illegible] wie die vermischten Nach-
entbunden, n[illegible] wer wollte es leugnen, bekundet sich
gen Gefüh[illegible] der echten systembildenden
allen An[illegible] weit ausgesponnenen Ideengewe-
Werke [illegible] zusammenhält. In bewunderungs-
licher [illegible] Alles eigensinnig auf Einen oder
niß [illegible] ganze Welt, gut oder übel, durch einige
de[illegible]
f[illegible]

[illegible] daß seine Lehre in diesen späteren
[illegible] erfahren habe. Erfuhr doch seine
[illegible] Charakter jene traurige Art der Ver-
[illegible] Folge der zunehmenden Isolirung und der
[illegible] in diesem schattenreichen Ge-
[illegible] sich die sittlichen Schäden
[illegible] die in der Jugend häßlich
[illegible] Es widersteht uns, das ganze
[illegible] Existenz, wie Gwinner und
[illegible] wiederholend auszumalen.
[illegible] eines kolossalen Egoisten. In
[illegible] diesem Egoismus zur Unterlage
[illegible] auch eine entgegenstrebende
[illegible] von dem er redete, war ohne
[illegible] gewesen; die Sehnsucht hatte ihn
[illegible] Alle und ihn mit den stärk-
[illegible] Theorie von der Heiligkeit, als
[illegible] aufgestellt werden können, wenn

ter sittlicher Reinheit nicht zeitweise als lebendige Em-
ärtig gewesen wäre. Aber seit all' diese Regungen
geworden, seit sie in ein System hinübergerettet
ßtsein, zum mindesten doch und auf alle
dige Wahrheit jenes echten besseren Be-
Trost genügen, daß er zwar nicht selbst
ehrt habe, was ein Heiliger sei, und nur in
ß die Gnade der Heiligung ihm nicht zu Theil
das „bessere Bewußtsein" noch zu Zeiten melden.
r seine Praxis und seine persönliche Existenz nur noch
on übrig. Die Praxis des Genies ist nur noch der Cul-
ost. Die Menschenliebe ist das Fundament seiner Ethik, —
ist es bequemer, die Menschen zu verachten und sein Mitleid,
rsorgende Zärtlichkeit den Thieren zuzuwenden. Er trägt theoretisch
abstracteste Geringschätzung des gewöhnlichen Treibens der Menschen
zur Schau — in praxi ist er auf's Aengstlichste um die Mittel für seine
eigene Subsistenz bedacht, zeigt er sich als den sparsamsten, ja knickrigsten
Hauswirth. Es geschieht ja im Dienste der Wahrheit, daß er für die
Erhaltung seines Lebens und seiner Unabhängigkeit hypochondrisch besorgt ist!
Eben dieser Wahrheit zu Liebe schont er kein noch so geheiligtes Vorurtheil,
keinen noch so geachteten Namen — es sei denn, daß seine grenzenlose
Feigheit ihn Vorsicht und Schweigen lehre! Was kümmern ihn die Welt-
händel, was die Interessen anderer Menschen — seine Person, seine Phi-
losophie und sein Pudel, das sind die allein wichtigen Dinge, um die sich
seine Gedanken drehen. Im Hintergrunde zwar macht sich unvertilgbar
immer wieder der Zwiespalt seiner Natur geltend, die Qual seiner Angst,
seiner Feigheit, seines Argwohns, seines Neides, seiner sonstigen Leiden-
schaften: aber immer wieder wird auch sein Selbstgefühl zu dem Polster,
auf dem er sich behaglich einrichtet. Sein Genialitätsbewußtsein nimmt
die Gestalt des raffinirtesten Epikuräismus an. Auch im Selbstgenuß
seines Geistes ist er ein ausgebildeter Gourmand: nur die ersten zwei oder
drei Morgenstunden werden der Arbeit und dem Nachdenken gewidmet;
nur gleichsam den ersten Aufguß seines Gehirns verbraucht er für seine
schriftstellerische Thätigkeit.

Dieser abwärtsgehenden Entwicklung seines Charakters entspricht nun
in der That eine Art von Fortbildung auch seiner Lehre. Er hatte
früher die großen Grundzüge seines Wesens in Metaphysik übersetzt: er über-
setzt in diesen späteren Jahren, immer mittelst desselben „Kniffes," mehr
und mehr auch das völlig Particulare, das Zufällige, das Gemeine seiner
Persönlichkeit in Theorie. Wir sagen absichtlich: in Theorie, nicht in

Metaphyſik. Dieſe letztere bildet nur noch den allgemeinen Rahmen, in den irgendwie Alles eingefügt wird, die wenigen Grundgedanken derſelben werden wie einmal eingeſchlagene Nägel benutzt, um einen mannichfaltigen Hausrath, brauchbaren und unbrauchbaren, daran aufzuhängen. Niemals ſind ſo wenige Ideen durch eine ſolche Fülle von Einfällen variirt worden; faſt immer aber laſſen ſich dieſe, wie jene, auf die individuellſten Empfindungen oder auf gewiſſe „Grundkrümmen" ſeines Charakters zurückführen. Die Toleranz, mit der er ſich über die Lüge ausläßt, klingt verwunderlich im Munde deſſen, der ſo pathetiſch von ſeiner Miſſion für die Wahrheit ſpricht, aber mit unwillkürlicher Aufrichtigkeit läßt er uns ſehen, daß er eine Tugend unmöglich ſo hoch ſtellen kann, die nur mit Furchtloſigkeit und Verachtung von Gefahr zuſammenbeſteht. In dem Capitel des zweiten Bandes ſeines Hauptwerks, das er „Metaphyſik der Geſchlechtsliebe" überſchrieben hat, thun wir einen tiefen Blick in die Phyſiologie ſeines inneren Menſchen. So werden ſeine körperlichen Erfahrungen, ſo werden nach und nach alle ſeine Sympathien und Antipathien zu Ergänzungscapiteln ſeiner Philoſophie. Sein alter Myſticismus hat einen ſtarken Zuſatz von Leicht- und Abergläubigkeit bekommen: da widmet er denn einige jener koſtbaren Morgenſtunden der Aufgabe, uns eine Theorie der Geiſtererſcheinungen zu geben. Von allen Liebesabenteuern iſt dem alten Junggeſellen nur eine ſchnöde Mißachtung des ſchwächeren Geſchlechts übrig geblieben: er münzt ſie zu einer eigenen Abhandlung über die Weiber und zu anderen Excurſen in Mephiſto's Manier aus. Und ſo geht es fort von der Theorie der Erblichkeit der Eigenſchaften bis zu den mannichfach variirten Aeußerungen ſeines cyniſchen Judenhaſſes, von den Maximen ſeiner praktiſchen Lebensweisheit bis zu jenen ſchrullenhaften Behauptungen über die Schlafbedürftigkeit des Genies und über die Empfindlichkeit deſſelben gegen Lärm und Geräuſch, bis zu den Wuthausbrüchen gegen die „Infamie," griechiſche und lateiniſche Schriftſteller mit deutſchen Noten herauszugeben, oder gegen die „niederträchtige Buchſtabenknickerei," die den Stil heutiger deutſcher Schriftſteller entſtelle. Es iſt klar, daß alle dieſe Expectorationen ohne jegliches wiſſenſchaftliche Intereſſe ſind, aber das Charakteriſtiſche iſt, daß Schopenhauer ſelbſt dergleichen zu den „Perlen" ſeiner Philoſophie rechnet, daß er mit derſelben Ereiferung und demſelben Anſpruch auf unumſtößliche Wahrheit uns ſeine Marotten und Idioſynkraſien vorträgt wie ſeine Lehre vom Verhältniß des Willens zum Intellect. Vollkommen in der Ordnung; denn in gewiſſem Sinn iſt auch dieſe Lehre ein bloßer Einfall und eine Marotte, und der Unterſchied nur der, daß wir jetzt die Hefen, vorher die trinkbare Flüſſigkeit vorgeſetzt bekamen. Auch äußerlich, natürlich,

trägt seine eigensinnige Absperrung und seine Müßiggängerei die Schuld, daß er auch diese Hefen ausschenkt. Er ist wohl noch in einer übleren Lage als jene Philosophieprofessoren, die außer ihren Büchern auch noch ihre Vorlesungen drucken lassen. Wir kennen kaum einen so lästigen Wiederholer, als Schopenhauer in seinen Altersschriften ist. Das macht: der einzige Mensch, den er seines Umgangs würdig erachtet, ist der Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung." Was Andere leichthin im Gespräche fallen lassen, die momentansten Einfälle, die flüchtigsten Stimmungsurtheile — er befestigt sie auf dem Papier und weiht sie der Unsterblichkeit.

Diese Unsterblichkeit ist sein Traum bei Tag und bei Nacht. Die Unsterblichkeit seiner Philosophie aber ist ihm identisch mit der Unsterblichkeit seines Namens. In der Ruhmsucht, an der er krankt, kömmt noch einmal das Subjectiv-Persönliche seines Werks zum Vorschein. In diesem Werke liebt und sieht am Ende er selber nur sich selber, und es ist ihm wichtiger, daß seine Person, als daß seine Philosophie gelte und durchdringe. Auch den Ruhm macht er wieder eigens zu einem Gegenstande der Reflexion. Das ist mehr als Eitelkeit, das ist eine ganz besondere verzehrende Leidenschaft, wie sie wohl in gewissen Epochen der Geschichte epidemisch aufgetreten ist. Hier vor Allem haben die Frauenstädt'schen Memorabilien den Vorhang geöffnet; sie zeigen den von der Welt Zurückgezogenen in fieberhafter Sorge und Aufregung um öffentliche Anerkennung. Alle seine Vornehmheit, alle seine Verachtung der Literatur des Tages wird verschlungen von dem Eifer, sich um jeden Preis zum berühmten Manne zu machen. Es wird zu einem seiner wichtigsten Geschäfte, allen Urtheilen, die über ihn laut werden, nachzuspüren. Darauf hin durchstöbert er alle neu erscheinenden Bücher und Zeitschriften, zu diesem Zweck organisirt er ein förmliches System der Spionage und der Propaganda. Er, dem Hegel eine „Ministercreatur" ist, er, der die Philosophieprofessoren beschuldigt, daß sie ein förmliches Complot geschmiedet, ihn todtzuschweigen und sich emporzubringen, er scheut sich nicht, mit allen, mit den kleinlichsten und gemeinsten Mitteln für sich selbst zu agitiren, er überwindet sich zu einer lästigen, fortgesetzten Correspondenz, zu herablassender Gemeinschaft mit denen, die, voll Bewunderung vor seiner Größe und voll Duldsamkeit gegen seine Grobheit, sich dazu hergeben, ihn auszuposaunen. Es erscheint uns als ein schweres Strafgericht, welches über ihn kömmt, daß er in der Hölle dieser kleinen Betriebsamkeit schwitzen muß, nachdem er sich zu gut dazu gehalten, die legitimen, die in der Sache selbst gelegenen Mittel zur Verbreitung und für den Sieg seiner Lehre anzuwenden. Der unglückliche Mann, wie er uns in den Briefen an seinen lieben Getreuen, an seinen Erzevangelisten entgegentritt, erinnert

an jene ſpaniſchen Hidalgos, die mit Manſchetten und Degen auf den Straßen einherſtolzirten, während ihre Diener in den Klöſtern für ſie betteln gingen. Bei ſeinen Lebzeiten begann die Buße: ſie wurde vollſtändig nach ſeinem Tode durch die Proſtituirung ſeitens ſeiner Lobredner und Vertheidiger.

7.

Ueberlaſſen wir dieſe Apologeten ſich ſelbſt und ihrer eigenen Uneinigkeit. Es gab einige Ausſicht, den Mann zu retten, ſo lange die Anklage in erſter Linie auf den Widerſpruch ging, der zwiſchen dem Leben und der Lehre Schopenhauer's, zwiſchen ſeinem praktiſchen Epikuräismus und ſeiner Theorie von der Heiligkeit beſtehe. Dieſer Widerſpruch jedoch iſt nicht größer als der, welcher die verſchiedenen Theile und Sätze der Lehre ſelbſt in Spannung ſetzt und iſt kein anderer als der, welchen uns ſo manche Erſcheinung auf religiöſem Gebiet, jene, namentlich in orientaliſchen Culten ſo gewöhnliche Miſchung greller Sinnlichkeit und überſpannter Askeſe zur Anſchauung bringen kann. Wir kehren die Anklage um. Das, was das Geſchäft der Vertheidigung zu einem verzweifelten macht, iſt gerade die Uebereinſtimmung zwiſchen dem Philoſophen und dem Menſchen. Beide ſtehen und fallen miteinander, wie ſie wechſelsweiſe einander erläutern. Verdeutlichen mochte dieſen Zuſammenhang die Memorabilienliteratur, aber auch ohne dieſe kann es doch nur der oberflächlichſten Betrachtung entgehen, daß z. B. die Theorie von der abſoluten Entſagung gerade ſo das punctum caecum der Philoſophie Schopenhauer's iſt, wie ſie das punctum caecum ſeines Charakters iſt. Die beſten Memoiren hat er ſelbſt in ſeinen Werken geſchrieben, und ſelten hat ein Menſch, am ſeltenſten ein Philoſoph, mit all' ſeinen Schwächen und Fehlern, wir wollen ſagen mit ſeinem Guten und ſeinem Schlimmen, ſich ſo blosgegeben wie dieſer in den Geſchichten, die er von dem Weſen und Zuſammenhang der Welt erzählt. Dieſe Weltanſchauung ſteht ſtatt einer Lebens- und Seelengeſchichte da: ſie leiſtet nahezu daſſelbe, was etwa die Selbſtbiographie des Cardanus oder die Confeſſionen Rouſſeau's.

Was demnach von dieſer Philoſophie übrig bleibt?

Doch wohl nur dasjenige, worin ſie dem Geiſte, dem guten Geiſte unſerer Zeit und unſeres Volkes wahlverwandt iſt, und das, Gottlob, iſt wenig, ſehr wenig. Wir nannten eben den Cardanus. Zuweilen, in der That, haben wir uns des Einfalls nicht erwehren können, als ob die Seele dieſes oder eines andern der abenteuerlichen Denker aus dem Zeitalter der Wiedergeburt der Wiſſenſchaften in den Sohn der Johanna

Schopenhauer, den Zeitgenoſſen Göthe's und Kant's gefahren ſei: ſo ſehr erinnert ſein Charakter an den jener heißblütigen Italiäner, ſein Syſtem an die bunte Gedankenmiſchung, an die Naturbegeiſterung, an den ſenſualiſtiſchen Myſticismus, an das ſelbſtbewußte juxta propria principia der Vorläufer Baco's. Wenn freilich nach drei Jahrhunderten einer dieſer abgeſchiedenen Geiſter den Schauplatz der Erde wieder betreten hätte, ſo müßte ihm wohl die heutige Geſtalt der Welt befremdlich vorkommen. Er fände ſich inmitten einer reichen, vom Verſtande beherrſchten Bildung, er ſähe ſich hier durch die Schranken der Sitte, der Zucht, der Ordnung in's Enge getrieben, dort wieder durch eine allgemeine, unbeſtrittene Freiheit zu nicht geringer Verlegenheit in's Weite gewieſen. Er würde, dünkt uns, zunächſt in vollen Zügen an dem Geiſte moderner Selbſterkenntniß ſich berauſchen, — um ſchließlich verſtimmt ſich zurückzuziehen und unter leidenſchaftlichen Beſchuldigungen gegen die Welt, die zu ihm nicht paßt, ſich über die eigene Unzulänglichkeit durch unbedingte Entſagung zu täuſchen. In dem gleichen Falle iſt Schopenhauer — ein Revenant wie die Romantik überhaupt. Vielleicht am eheſten im Anfang der ſiebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts hätte eine Lehre wie die ſeinige Anerkennung finden, ſie hätte zum philoſophiſchen Glaubensbekenntniß der damaligen genieſüchtigen Jugend werden können; iſt doch offenbar etwas von jener Stimmung in ihr, die ſich in den Fauſtdichtungen jener Literaturperiode, in dem Naturcultus, in dem ſtarkgeiſtigen und doch vor der Pflicht des Lebens nicht Stand haltenden Selbſtgefühl, in dem „Sturm und Drang" der Progonen der Romantik regte. Ihr Streben, ſich heutigen Tages gewaltſam in den Beſitz der Herrſchaft zu ſetzen, ſcheitert unausbleiblich. Man kann einen neu begründeten Thron nur befeſtigen mittelſt zeitgemäßer Inſtitutionen, durch organiſatoriſches Talent. Die Schopenhauer'ſche Philoſophie weiß ſich nur im Allgemeinen auf das „metaphyſiſche Bedürfniß," auf den kritiſchen Zuſtand von Religion und Speculation zu berufen: die Wiſſenſchaft hat ſie nicht zu organiſiren, ſondern nur zu desorganiſiren verſtanden. Sie hat, von einzelnen flüchtigen Anregungen abgeſehen, keine Spur eines Einfluſſes auf das Wachsthum der Wiſſenſchaften zurückgelaſſen; ſie iſt ſo unfruchtbar wie alle Zwitterſpecies, ſie verhält ſich auch in dieſer Beziehung zu der Kant'ſchen Philoſophie wie die gefüllte Blüthe zu der einfachen. Die Hauptſchwierigkeit jeder Tyrannis beſteht bekanntlich darin, ſie erblich zu machen. Wie ließe ſich wohl die perſönliche Virtuoſität, welche dieſe Gedanken zuſammengebracht, die paradoxe Genialität, auf die ſie geſtellt ſind, wie ließe ſich dieſe ganz individuell motivirte Weltanſchauung forterben? Jedes Reich kann ſich nur erhalten, wenn es ſich weiter bildet. Dieſes iſt nach der Meinung ſeines Gründers unver-

besserlich. Ausdrücklich betont er die Unveränderlichkeit seiner Lehre. Seine Werke sollen kanonisches Ansehen haben und keine Sylbe soll an ihnen geändert werden. Wiederholt schärft er seinem Evangelisten ein, daß er sich „rein halten," daß er „nicht fackeln und irrlichterliren" solle und weiß ihm keinen besseren Rath zu geben, als den, „durch periodisches Wiederlesen aller seiner Schriften sich stets den ganzen Complex des Systems gegenwärtig zu erhalten." Der Fürst, der seinen Kammerdiener adoptirte, um ihn zu seinem Nachfolger zu erklären, würde ebenso weise für den Fortbestand seines Reiches sorgen. Und offen liegt nun bereits zu Tage, wie die Theophraste und Metrodore die doctrinelle mitsammt der literarischen Erbschaft dieses Aristoteles zu verwalten verstanden haben. Daß jeder Versuch einer Entwickelung dieses Systems seiner Zerstörung gleichkömmt, davon mag man sich beispielsweise durch die Anwendung überzeugen, welche Herr Lindner von demselben auf die Theorie der Tonkunst gemacht hat; — einiger confuser Mysticismus, etwas von der mißvergnügten Laune und ein paar aus der Metaphysik des Meisters niedergeschlagene Bruchstücke empirischer Psychologie, das ist Alles, was von dem System übrig bleibt. Es hat allezeit religiöse Fanatiker gegeben, denen es trotz oder wegen der Abenteuerlichkeit ihrer Predigt geglückt ist, sich zu Sektenstiftern aufzuwerfen. Gewisse sittliche und Gemüthskrankheiten, an denen es in Zeiten voll hochgesteigerter und doch noch unfertiger Bildung niemals fehlen kann, werden sich durch die Sätze einer solchen Lehre angezogen fühlen, wenn es einem energischen Individuum gelungen ist, für sie einen entsprechenden, vielleicht einen geistvollen und hinreißenden Ausdruck zu finden. Nicht anders ist es mit der Schopenhauer'schen Philosophie. Sie giebt sich selbst die Bedeutung einer Religion, wie sie denn an allem Ende ihre Blößen mit der Berufung auf Christliches und vor Allem auf „unsere allerheiligste Religion," das will sagen auf den Buddhismus zudeckt. Wen nun beschliche nicht zuweilen, in schlechten Stunden, etwas von jener pessimistischen und quietistischen Stimmung, von jener Weltverbitterung und Weltmüdigkeit, welche Schopenhauer mit so glänzender Beredsamkeit entfaltet? Derjenige, in dem diese Stimmung habituell wäre, wenn er nun bei unserem Schriftsteller fände, daß sie dennoch mit einiger Poesie sich versetzen lasse, ja, durch einen gewissen Idealismus eine Wendung zum Positiven bekommen könne, ein Solcher wäre offenbar reif für die Philosophie dieses Mannes, und doppelt wird er es sein, wenn strenges wissenschaftliches Denken nicht seine Sache ist, wenn er sich vielleicht an der Dürre und Künstlichkeit anderer Systeme ermüdet hat, wenn er endlich gar von dem Genialitätstick besessen ist oder Lust hat, mit Methode den Sonderling zu spielen. Es muß auch solche Käuze geben. Für sie ist

die Schopenhauer'ſche Philoſophie eine Delicateſſe, und unter der Gemeinde dieſer wunderlichen Heiligen wird ſie ohne Zweifel noch eine Weile fortfahren, Mode zu ſein.

Man beruft ſich, um ihr höhere Anſprüche zu ſichern, auf den ſtarken Accent, den ſie auf das Moment der Anſchauung lege, auf das Verdienſt, das ſie ſich durch die erneute Hervorhebung und Populariſirung der Kant'ſchen Gedanken erworben habe, auf die ſinnreiche Weiſe, in der ſie den Materialismus der Naturwiſſenſchaften unſchädlich mache, ja, ihn in den Dienſt des Idealismus herumwende. Sie trifft, es iſt wahr, in allen dieſen Punkten mit ſehr reellen wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſen der Gegenwart zuſammen. Allein etwas Anderes iſt der pädagogiſche und etwas Anderes der wiſſenſchaftliche Werth eines philoſophiſchen Syſtems. Wir begreifen ſehr wohl, daß die natürliche Reaction gegen den Scholaſticismus insbeſondere des letzten der großen nachkantſchen Syſteme ſich gerade durch die undisciplinirte Geiſtreichigkeit lebhaft angeſprochen fühlen konnte. Glückauf, wenn irgend wer allererſt durch die Schopenhauer'ſche Lehre inne ward, daß Anſchauung und Begriff, Phyſik und Metaphyſik doch noch einer anderen und durchgreifenderen Vermittelung oder Auseinanderſetzung bedürfen als jener, die ſie in der Hegel'ſchen Dialektik gefunden haben! Glücklich ebenſo derjenige, der durch dieſen corrumpirten Kantianismus auf ein ernſtes Studium des echten Kant hingeführt wird, des echten Kant, deſſen Größe ſich eben auch darin bewährt, daß ſie noch durch die dickſten Nebel der Romantik hindurchleuchtet! Daß Schopenhauer die damit angedeuteten Bedürfniſſe zwar wohl aufregen mochte, aber nimmer ſie zu befriedigen im Stande iſt, dafür nehmen wir den letzten durchſchlagenden Grund aus ſeinem eigenen Munde. Er ſelbſt giebt uns den Maaßſtab für den Werth ſeiner Lehre in die Hand. Mit Recht ſucht er, treu der alten Kant'ſchen und Fichte'ſchen Tradition, die Wurzeln aller Metaphyſik im Ethiſchen. Daß der Sinn und Zweck des Lebens kein intellectueller, ſondern ein moraliſcher, daß die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daſeins überhaupt ausläuft, das Ethiſche ſei, dieſe Sätze unterſchreiben wir durchaus — und dieſe Sätze ſind zugleich das Todesurtheil einer Lehre, welche die Wurzeln der Ethik in's Nichts verlegt, welche das Ziel aller Weisheit in der Ertödtung des Willens, in der Flucht aus dem handelnden Leben und der Wirklichkeit ſucht. Eine ſolche Doctrin vernichtet alle echte Sittlichkeit, indem ſie den Kampf gegen den eigenen Leib zur einzigen Aufgabe des ſittlichen Strebens macht. Sie ſtempelt die Tugend zu einer Sache der Gnade und führt alſo auch auf dieſem Gebiete ein Privilegium, ähnlich dem der Genialität ein. Sie hebt die Bedeutung der Geſchichte und des geſchichtlichen Fortſchritts auf;

an eben dem Punkte, wo ſie durch die Liebe den Einzelnen mit der Geſammtheit verknüpfen will, ſchneidet ſie dieſes Band durch die Askeſe wieder durch; ſie bricht aller Begeiſterung, aller Luſt und Liebe das Herz aus, — ſie löſt nicht, ſondern ſie zerhaut den Knoten des Daſeins. Dieſe Doctrin daher können wir nicht brauchen; wir proteſtiren gegen ſie im Namen der Humanität, im Namen all' der Bildung, die eine tauſendjährige Entwickelung zum Erbtheil unſeres Geſchlechtes gemacht hat. Mag ſie ihre Anhänger da ſuchen, wo nach ihrer Einbildung der Urſitz aller Weisheit war, fern im Oſten, unter jenem früh gebrochenen Volk, wo unter der ſengenden Gluth eines wolkenloſen Himmels, unter dem Druck eines ertödtenden Despotismus die Kräfte der ſtrebenden Freiheit in Schlummer ſanken, in einen Schlummer, den nur die wüſten Träume der Phantaſie und die Krämpfe des immer noch zuckenden Lebens unterbrachen. Zu deutlich verräth ſie ſich als eine Nachgeburt aus derjenigen Periode unſeres nationalen Daſeins, wo auch wir, von den Pflichten und Sorgen, von dem Ehr- und Rechtsgefühl öffentlicher Thätigkeit ausgeſchloſſen, einzig auf die Pflege des intellectuellen und äſthetiſchen Lebens angewieſen waren, aus der Periode, wo auch Göthe nach der Lehre des Spinoza ſeinen Geiſt gewöhnen wollte, Alles sub specie aeternitatis zu betrachten. Wir verdanken dieſer Zeit einiges von dem Köſtlichſten, was wir geiſtig überhaupt beſitzen: der Schopenhauer'ſchen Philoſophie war es vorbehalten, den Grundſchaden dieſer Periode in eine abſtracte, und darum grelle und übertreibende Formel zu bringen. Ihre Ethik iſt die Quinteſſenz des Vergänglichſten unſerer damaligen Exiſtenzweiſe, die Fixirung des Geiſtes, dem wir ſeit dem Wiedererwachen unſeres nationalen Bewußtſeins ein für allemal abgeſchworen haben, den wir in den Kämpfen der Gegenwart von Tage zu Tage gründlicher abthun lernen. Wir ſtreben in Folge deſſen nach Verſöhnung überſtiegener idealiſtiſcher Forderungen und harter praktiſcher Nothwendigkeiten, wir fangen an, uns des Gefühls der Geſundheit zu erfreuen, das aus dem Gleichgewicht zwiſchen den ſich in die Ewigkeit erſtreckenden Anſprüchen individueller Vervollkommnung und der Hingebung an die Pflichten und Ordnungen des ſittlichen Gemeinlebens entſpringt. Das abſchreckende Bild der Krankheit mag uns aus einer Ethik entgegentreten, welche uns nur die Wahl läßt zwiſchem dem Uebergange in's Nichts und der Qual der „Bejahung des Willens zum Leben," welche das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen vergleicht, mit einigen kühlen Stellen, die wir unabläſſig zu durchlaufen oder aus der wir mit Eins herauszutreten hätten. Die Unverträglichkeit von Ideal und Wirklichkeit, die Zerriſſenheit des ſittlichen Bewußtſeins iſt nie in genialerer Weiſe, nie in groteskerer Verzerrung gezeichnet worden. Einen weiteren

Wink aber über den Urſprung dieſer Krankheit mag uns das politiſche Glaubensbekenntniß unſeres Philoſophen geben. Hier vor Allem blickt jener traurige Gegenſatz, in dem unſere ganze Nation ehedem befangen war, deutlich hindurch: ein Schwelgen in abgezogenen Ideen, eine ideenloſe Wirklichkeit, eine begeiſterungsloſe Praxis. Dem entſprechend iſt das ethiſche Ideal Schopenhauer's jener Zuſtand übermenſchlicher und inhaltsloſer Heiligkeit, ſein ſtaatliches Ideal die vollkommenſte und klügſte Gewaltherrſchaft, die durch Zwang das von Natur herrſchende Unrecht verhindert und der Schlechtigkeit, dem Eigennutz und der Bosheit der Menſchen einen Zaum anlegt. In dieſe Staatslehre wie überhaupt in ſeine Lebenslehre lagert ſich all' jene überſchüſſige realiſtiſche Kraft und jener nüchterne Verſtand ab, die auch unſerem Volke, wenn auch ohne erſprießliche Verwerthung, neben allem Spiritualismus, allem ſpeculativen und poetiſchen Treiben niemals ganz abhanden gekommen iſt. In einem ähnlichen Gegenſatz bewegt ſich die Ethik des Spinoza zu ſeiner Politik; er formulirt in jener die Weltanſchauung des unglücklichen, ſelbſtlos in der Subſtanz des Weltgeiſtes untergegangenen Volkes, dem er durch Geburt angehörte: er findet ſich in dieſer wider Willen mit dem praktiſchen und thatenfrohen Sinn des jugendlichen Gemeinweſens ab, an deſſen jüngſt eroberter Freiheit und bürgerlicher Ordnung auch ihm theilzunehmen vergönnt war. Wir werden gemahnt, daß daſſelbe Jahrhundert, in welcher die Cardanus und Bruno ihre Speculationen über die Natur und das All erſannen, auch die Zeit war, in welcher Machiavelli ſein famoſes Buch vom Fürſten ſchrieb.

Kein Zweifel: für die neue Form des Lebens, die wir uns zu gründen begonnen haben, wird früher oder ſpäter, wenn die Umbildung der ſie begleitenden und bedingenden ſittlichen Anſchauungsweiſe erſt weiter gediehen ſein wird, auch die deutſche Philoſophie wieder einen neuen wiſſenſchaftlichen Ausdruck finden. Es handelt ſich, gegenüber dem einſeitigen Moralismus der früheren und dem nach dem Aeſthetiſchen gravitirenden Princip der ſpäteren deutſchen Syſteme, um eine ausgleichende mittlere Formel, um eine Faſſung des Wirklichen, die den ideellen Gehalt deſſelben hier als ein Seiendes, dort als ein Sollen zu begreifen im Stande iſt. Die Fortſchritte der einzelnen Wiſſenſchaften zwingen unaufhörlich zu neuen, die individuellen Stoffe bewältigenden, ihrer Natur nachgehenden Methoden, und ſo geht am Ende aus dem, was uns die Dinge lehren und dem, was dabei durch geiſtige Anticipation geleiſtet wird, ein neuer Geſammtaufſchluß über den Sinn alles Seins und Lebens hervor. Da iſt denn nun nichts bedeutſamer als die parallele Entwickelung, deren ſich in den Tagen, in denen wir leben, mit der Naturwiſſenſchaft die Geſchichtswiſſenſchaft erfreut. Hier liegt die Bürgſchaft, daß es gelingen

werde, dem Materialismus, auf den die Naturwiſſenſchaften hinzuführen ſcheinen, das Geſtändniß ſeiner Unwahrheit und Unzulänglichkeit abzudringen. Die Geſchichte iſt die zurückgebliebene, aber eben jetzt jugendlich vorwärtsſtrebende Wiſſenſchaft, und darum wird Niemand die wiſſenſchaftlichen wie die ſittlichen Probleme der Gegenwart zu einer philoſophiſchen Formel verknüpfen können, der nicht dem Werth und Sinn der Geſchichte gerecht wird. Wenn durch alles Bisherige der Beweis noch nicht ausreichend geführt wäre, daß die Schopenhauer'ſche Lehre ein Gaſt iſt, den wir nicht beherbergen können, ein fremder Blutstropfen in dem Körper dieſer Zeit, — die totale Verkennung des Hiſtoriſchen, die Mißachtung, welche die hiſtoriſche Wiſſenſchaft bei ihm erfährt, würde dieſen Beweis vollenden. Dieſe Wiſſenſchaft gilt ihm als das gerade Widerſpiel der Philoſophie, da ſie es lediglich mit dem Einzelnen zu thun habe. Gegen die Geſchichte ſelbſt drückt er überall die entſchiedenſte Abneigung aus, und dieſe Abneigung iſt das eigentlich Conſtante in den mannichfachen Mißurtheilen, die er, nicht ohne Widerſprüche im Einzelnen und mit der ihm eigenen Heftigkeit, über ſie fällt. Immer, natürlich, iſt der Kern der, daß die Geſchichte der eigenthümliche Schauplatz der Bejahung des Willens zum Leben, daß ſie ihrem innerſten Weſen nach „lügenhaft" iſt, ein trügeriſcher Schein in der Nichtigkeit der Zeit. Er erblickt von der Höhe ſeiner melancholiſchen Ethik in den Thaten und Leiden unſeres Geſchlechts lediglich einen „langen, ſchweren und verworrenen Traum." Im Sinn ſeines Peſſimismus wendet er das Wort, daß die Weltgeſchichte das Weltgericht ſei. Jetzt vergleicht er ſie mit den wechſelnden und doch immer daſſelbe darbietenden Configurationen des Kaleidoſkops, jetzt mit den Dramen des Gozzi, in denen zwar die Motive und Begebenheiten immer andere, die Perſonen, die Abſichten, die Schickſale, der Geiſt der Begebenheiten immer derſelbe ſei. Er würdigt nur herab, wofür er ſelbſt ohne jedes Organ iſt. Sein völliger Mangel an hiſtoriſchem Sinn verräth ſich zur Genüge, wenn er z. B. Kant, Plato und die Vedenlehre als ſich deckende Größen behandelt, wenn er das Weltentſagende in der chriſtlichen Ethik, ſtatt es aus der hiſtoriſchen Stellung ſeines Stifters und ſeiner erſten Bekenner zu begreifen, aus indiſchen Quellen ableitet, und im Ernſte hoffen kann, daß die Zeit herangerückt ſei, wo unſere ganze occidentaliſche Cultur von der höheren Weisheit des Orients könne verſchlungen werden, wo, nach langer Verirrung, „die aus Aſien ſtammenden Völker Japhetiſchen Sprachſtammes auch die heiligen Religionen der Heimath wieder erhalten werden!"

Und ſo: welchen Maaßſtab wir immer anlegen mögen, den logiſchen, den ethiſchen, den des wiſſenſchaftlichen oder den des praktiſchen Bedürfniſ-

ſes, — die Ergebniſſe aller dieſer Meſſungen ſtimmen in derſelben Summe zuſammen. Wir können die Sätze dieſer Philoſophie nicht unter ſich zuſammenreimen; unſer ſittliches Gefühl ſträubt ſich mit allen Faſern gegen ſie; für den Fortſchritt der Wiſſenſchaften erwarten wir kein Heil, für unſer nationales Leben könnten wir nur Hemmung und Gefährdung von ihr erwarten. Mit dem Philoſophen Schopenhauer geben wir den Menſchen, mit dem Menſchen den Philoſophen preis. —

Es giebt nichts deſto weniger eine Rehabilitation für ihn; es giebt einen Grund, der das Aufſehn rechtfertigt, das er in ſo hohem Grade erregt hat.

Wir denken dieſem Manne weder nachzuleben noch nachzuphiloſophiren, aber wir denken nach wie vor ſeine Schriften mit aufrichtiger Bewunderung und mit wahrem, wenn auch nicht ungemiſchtem Vergnügen zu leſen. Denn was er immer ſonſt ſei — er iſt ein eminenter Schriftſteller.

Iſt Byron darum weniger ein großer Dichter, weil ſeine Lebens- und Weltanſchauung uns ungefähr ebenſo abnorm und verwerflich erſcheint, wie die unſeres philoſophiſchen Autors? Es iſt vielleicht nicht ganz ſo leicht, aber es ſteht uns ohne Zweifel frei, auch bei dem Letzteren davon abzuſehen, daß er uns die wahre, die einzig berechtigte Philoſophie mittheilen will. Jedenfalls iſt es ſeine Philoſophie, und dieſe trägt er wie ein geiſtreicher und geſcheuter Mann, er trägt ſie überdies wie ein überzeugter vor. Da iſt kein Satz, bei dem wir nicht den Eindruck hätten, daß eine kräftige, eigenartige Perſönlichkeit, gleichviel ob gut oder böſe, anziehend oder abſtoßend, ſich darſtelle. Es giebt einzelne, auch ſtiliſtiſch wahrhaft glänzende, einige in hohem Maaße ſchwungvolle Stellen in ſeinen Werken, Stellen wie jener unvergleichliche Schluß der kleinen Schrift über das Sehen, in der ſich das gehobenſte Selbſtbewußtſein, gedämpft durch die edelſte Faſſung ausſpricht. Wäre dieſe Faſſung dem ungeſtümen Manne nicht allzu ſchwer geweſen, wäre ſie ihm nicht mehr und mehr abhanden gekommen, ſo würden wir ſolcher Stellen mehr zu bewundern, wir würden einen wirklich klaſſiſchen Schriftſteller vor uns haben. Nicht dieſe Stellen jedoch geben ſeiner Darſtellungsweiſe ihren charakteriſtiſchen Reiz, und mit der Muſtergültigkeit ſeines Stils verhält es ſich nicht anders als mit der Allgemeingültigkeit ſeiner Lehre. Der Ausdruck der Großheit, der Würde und Feierlichkeit iſt ihm nicht natürlich; gerade hier und nur hier iſt er nicht ohne Affectation. Noch entſchiedener fehlen ihm die Töne für das Zarte und Anmuthige. Es mißlingen ihm alle diejenigen Formen, welche kühle Selbſtbeherrſchung und Freiheit des Geiſtes vorausſetzen. Er ſcheitert kläglich, er verfällt in's Plumpe, ſo oft er iro-

niſch ſein will. Er iſt immer er ſelbſt, und darum iſt ſein Ungeſchick geradezu lächerlich, wenn er es hin und wieder verſucht, ſeine Gedanken in die dialektiſche Form des Geſprächs zu kleiden. Er hat den Eigenſinn des Sprechens wie er den des Denkens hat. Niemand kann ein ſtrengerer und anſpruchsvollerer Kritiker fremden Stils ſein, und doch, um ſich ſelbſt jenen ſtiliſtiſchen Geſetzen zu fügen, die, aus der Natur der Sprache, dem Beiſpiel großer Meiſter und dem Gemeingefühl der Nation erwachſen, den ſchriftſtelleriſchen Ausdruck mit der Macht der Sitte und Bildung beherrſchen, dazu iſt er eine viel zu zuchtloſe Natur. Er hat einen trefflichen Geſchmack, einen großen natürlichen Inſtinct für die Handhabung der Rede, aber die polemiſche Leidenſchaft zumal reißt ihn nur zu oft über die Grenzen des Anſtändigen und Schönen: wo ſeine Antipathien in's Spiel kommen, da greift er in der Rede ſelbſt zu den verletzendſten Geſten, ja zu Thätlichkeiten. Auch in Sachen des Stils eben iſt er allezeit bereit, Geſetze zu dictiren, aber unwillig, zu gehorchen. In eigenen Abhandlungen bekämpft er das Unregelmäßige, das Auffallende, das Willkürliche moderner Schriftſtellerei: nur er ſelbſt, wohlgemerkt, will das Vorrecht des Abſonderlichen und die Freiheit der Unregelmäßigkeit haben, und er übt Beides in der Ungezwungenheit ſo mancher halsbrechenden Periode, in der unmäßigen Wiederholung gewiſſer Lieblingswendungen und Lieblingsausdrücke, in dem unnöthigen Gebrauch der übelklingendſten, aus dem Stegreif geborgten Fremdwörter. Aber trotzdem oder vielmehr gerade deswegen: in Allem, was jenſeits der ſtiliſtiſchen Etikette liegt, iſt er ein unübertrefflicher Meiſter. Erſt hier gilt in vollem Maaße, daß der Stil der Menſch iſt. Wir mögen wollen, oder nicht: an dieſer Individualität als ſolcher müſſen wir Intereſſe nehmen. Was kümmert uns die allgemeine, die philoſophiſche Wahrheit dieſer Philoſophie: ſo wie die Dinge da ausgeſprochen werden, haben ſie eine unbeſtreitbare ſubjective Wahrheit; ſo eben ſpiegelt ſich die Welt in dieſem Kopfe, dieſer Kopf iſt eine Welt für ſich, und unter allen Köpfen, die uns vorgekommen, iſt keiner, der dieſem gleiche. Mit wie ergreifender Kraft weiß er uns das Entſetzliche des egoiſtiſchen, leidenſchaftlichen Willens, wie er in dem Einzelnen immer unbefriedigt heiſcht und tobt, in der Geſchichte zerſtörend waltet; mit wie überredender Anſchaulichkeit den in den elementaren Kräften der Natur treibenden, im Organiſchen bildend herrſchenden, in der Gierigkeit und dem Grimm der Thiere hervorbrechenden Willen zu ſchildern! Wie zwingt er uns in alle Windungen ſeiner quälenden Grübelei über den Sinn von Tod und Leben, über das Räthſel der Sterblichkeit hinein! Wie einzig weiß er uns in die Stimmung jener reinen, ſchmerz- und willensfreien Betrachtung zu verſetzen, die in den Dingen nur die Ideen erblickt! Wie

wunderbar beſtrickt uns ſeine Rede, daß wir uns einbilden, ihm nachzufühlen, auf Momente wenigſtens nachzufühlen, daß Troſt, Frieden und Seligkeit nur in dem Dunkel jener Nacht ſei, in der alle Farben des Lebens erloſchen und die Unruhe des Wollens beſchwichtigt ſei! Mit gleicher Beredſamkeit ſchmeichelt er uns jetzt in die überſtiegenſte Myſtik und jetzt wieder in den welt- und menſchenkundigſten Skepticismus hinein; uns ſchwindelt dort, und hier fühlen wir, daß wir Gift ſchlürfen, aber wir begreifen die Anziehungskraft, welche die bodenloſe Tiefe und die gliederlöſende Kraft des verderblichſten Tranks hat. Und wie reiche, funkelnde Lichter des Geiſtes weiß er überall aufzuſetzen! Wann fehlt es ihm je an einem treffenden Bilde, an einer überzeugenden Analogie? Mit der genuinen Kraft beſitzt er den ſchlagfertigen Witz der Anſchauung. Das iſt, wir wiſſen es, dieſelbe Verbindung geiſtiger Elemente, die ihm die ganze Welt verkehrt und verzaubert hat; daraus gerade iſt ihm ſein ganzes Syſtem entſprungen, es iſt nichts als das eigenſinnig feſtgehaltene Aperçu einer großen Analogie zwiſchen dem Weſen des Menſchen und der Welt, aber die Uebereilung des Syſtematikers wird zur Tugend des Schriftſtellers, dem für das Einzelne der Darſtellung die Aehnlichkeiten flüſſig bleiben, die für das Ganze der Weltbetrachtung ſtarr wurden. Wir wiſſen ihn, was Reichthum der Anſchauung und Fertigkeit im Auffinden fruchtbarer Vergleichungen anlangt, einzig mit dem Verfaſſer des Novum Organon zu vergleichen. Wie er ſich aber dieſem in der poetiſch-ſinnigen Gleichnißrede, ſo ſtellt er ſich in der Nüchternheit ſkeptiſcher Lebensreflexionen den Montaigne und Rochefoucauld zur Seite. Er weiß es ſelbſt, was er an dieſen Vorgängern hat, und es ſoll ihm nicht zum Vorwurf gereichen, wenn er ſeinen Lieblingsſchriftſtellern zuweilen nur nachſprach, was er auch ohne ſie hätte finden und denken können.

Ein Schriftſteller erſter Klaſſe iſt Schopenhauer, und, ſo müſſen wir hinzufügen, ein vortrefflicher philoſophiſcher Schriftſteller. Alle die Gaben, die wir bereits hervorgehoben, mußten ſich am meiſten bewähren bei dem Vortrag ſolcher Materien, die, nach deutſchem Maaßſtab zumal, für unzertrennlich von Dunkelheit oder doch von Trockenheit gelten. Die abſtracteſten Gedanken anſchaulich, die ſchwierigſten Probleme klar und faßlich zu machen, dieſe Aufgabe löſte er mit natürlicher Leichtigkeit und ohne daß man jemals die Anſtrengung gewahr würde. Er hat in dieſer Hinſicht ſchlechterdings nicht ſeines Gleichen. Gleich der Erſte, der über die Philoſophie Schopenhauer's ſtrengen Tadel ausſprach, war zugleich freigebig im Lobe ſeines Darſtellungstalentes: mit Recht nannte ihn Herbart von allen Kantianern den „klarſten, gewandteſten und geſelligſten" und hob die Lebendigkeit des Vortrags, die glückliche Benutzung einer reichen Be-

leſenheit zu lichtvoller Darſtellung ſpeculativer Gegenſtände hervor. Niemand wird ihm dieſes Lob ſtreitig machen, und doch erſchöpft daſſelbe noch keineswegs den ganzen Charakter ſeiner Darſtellungsweiſe. Es hebt hauptſächlich nur diejenigen Seiten hervor, für die er nicht zum wenigſten jenen Engländern und Franzoſen verpflichtet war, deren Schriften er mit ſo einſeitiger Vorliebe las und bewunderte. Andere Eigenſchaften hängen auf's Innigſte mit der Natur ſeines Denkens, mit der Beſchaffenheit ſeines Syſtems zuſammen. Er verſteht es, metaphyſiſche Gedanken ſo eindringlich vorzutragen wie ein Dichter die intimſten Geheimniſſe ſeines Herzens; denn jene Gedanken ſind in Wahrheit nur der Reflex ſeiner individuellen Seelenzuſtände. Er verſteht es, die dem gewöhnlichen Bewußtſein fremdartigſten Vorſtellungen zu derſelben handgreiflichen Deutlichkeit zu bringen, welche das Vorzeigen ſinnlicher Dinge begleitet; denn jene Vorſtellungen haben ſich in ſeinem eigenen Kopfe zu einem ganz empiriſch-naturaliſtiſchen Sinn umgeſetzt. So berühren ſich die Vorzüge der Form durchaus mit dem Mißlichen des Inhalts und können dazu dienen, über die Grundloſigkeit der Anſicht zu täuſchen. Wenn er kritiſche Gewiſſenhaftigkeit genug beſeſſen hätte, dieſen Zuſammenhang zu löſen, um ihn mit Freiheit, zum Behufe der Darſtellung, wieder zu knüpfen, ſo würde unſere Bewunderung nicht blos dem Schriftſteller, ſondern auch dem Denker gelten. Es ſcheint uns, daß in dieſem Sinne das Studium ſeiner Schriften von den heilſamſten Folgen ſein könnte, und im Voraus wünſchen wir dem Denker Glück, dem es beſſer als Schopenhauer gelänge, mit der ſubjectiven Lebendigkeit des Denkens die objective Wahrheit des Gedankens, mit der gleichen didaktiſchen Meiſterſchaft einen echteren und probehaltigeren Kriticismus zu verbinden. —

Ein Gemiſch großer Schwächen und ungewöhnlicher Trefflichkeiten ſteht nach Allem der Mann, mit dem wir uns beſchäftigt haben, in ſeltener Durchſichtigkeit vor uns. Es hält nichts deſto weniger, ſo wie er iſt, ſchwer, ihn unterzubringen. Er iſt kein Philoſoph, an dem Maaßſtab gemeſſen, den uns Kant oder Ariſtoteles an die Hand geben. Die Intenſität der Einbildungskraft, der Reichthum poetiſcher Anſchauungen reicht weit nicht aus, ihn zum Dichter zu machen. Mit wie geiſtvollen Blitzen er einzelne wiſſenſchaftliche Regionen beleuchtet hat, — in dem Bereiche ſtrenger Wiſſenſchaft iſt kein Platz für ihn. So genial er iſt: dieſe Genialität hat ſich zu keiner beſonderen Virtuoſität, zu keiner beſtimmten wiſſenſchaftlichen oder künſtleriſchen Leiſtung von dauerndem Werthe zuſammengenommen. Wir ſind verſucht, ihn einen Dilettanten im eminenten Sinne des Wortes zu nennen. Einen Schriftſteller haben wir ihn genannt, und den Menſchen müſſen wir überdies als eine „Merkwürdigkeit

der Naturgeſchichte" bezeichnen. So gehört er, wenn es doch eine Kategorie ſein ſoll, in die Geſchichte der deutſchen Literatur und ſteht hier als eine einzige Erſcheinung, als eine Rarität da. Man wird ihn von dort am Ende doch wieder für die Philoſophie reclamiren, aber die Wahrheit *iſt:* nicht was er gelehrt hat, ſondern daß es einmal eine Zeit gegeben hat, in der, nach der Zerſetzung großer wiſſenſchaftlicher Syſteme, ein lebhaft geträumter und geiſtreich ausgeführter Traum für Philoſophie gegolten hat, das iſt die Thatſache, welche in Zukunft die Geſchichte der Philoſophie zu erzählen haben wird.